CICERÓN

DEL SUPREMO BIEN Y DEL SUPREMO MAL

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 101

M. TULIO CICERÓN

DEL SUPREMO BIEN Y DEL SUPREMO MAL

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
VÍCTOR-JOSÉ HERRERO LLORENTE



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección latina: SEBASTIÁN MARINER BIGORRA.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de esta obra ha sido revisada por VALENTÍN GARCÍA YEBRA.



Depósito Legal: M. 4159-1987.

ISBN 84-249-1092-3.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1987. — 6027.

INTRODUCCIÓN

1. *Cicerón filósofo: motivos de su filosofía*

Pasaron ya los tiempos en que algunos investigadores, apoyándose en los duros reproches de ciertos historiadores alemanes [1], y muy especialmente en el prestigio, la profundidad y el fino análisis del gran Mommsen, recargaban las tintas al pintar la figura de Cicerón. Cierto es que «nada es verdad ni es mentira...», pero hemos de reconocer que Mommsen y algunos de sus compatriotas veían a Cicerón a través de las gafas empañadas por el humo de la posición política del arpinate [2].

---

[1] Abrieron brecha contra la figura de Cicerón W. DRUMMAN, *Geschichte Roms in seinem Übergange von der republikanischen zur monarchischen Verfassung,* Königsberg, 1834-1844, y W. TEUFFEL, en su artículo biográfico de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* de PAULY-WISSOWA, 2.ª serie, VII A, cols. 827-1274, *s. u.* «Tullius».

[2] Luego de dirigirle duras invectivas por su actuación como político, prosigue Mommsen: «Tenía un temperamento de periodista en el peor sentido del término, riquísimo en palabras, como él mismo nos dice, pero inconcebiblemente pobre en ideas; y pocas disciplinas habría en que, con ayuda de unos pocos libros, no fuese capaz de componer deprisa y corriendo, con las artes del traductor o del compilador, un ensayo legible... Huelga decir que, considerado como hombre, este político y este literato no podía ser otra cosa que la superficialidad y el egoísmo en persona,

De los diferentes campos en que brilló el ingenio y laboriosidad de Cicerón, quizá sea el de la filosofía el cultivado con menos esmero y el menos fecundo; pero, como también en él reportó beneficio a la cultura romana de su época, vamos a procurar en esta introducción fijarnos, aunque sea someramente, en los motivos y valores de la filosofía de Cicerón [3].

Si tratamos de averiguar por qué filosofa Cicerón, no lograremos una respuesta satisfactoria, ni aun en su propia confesión.

En el libro primero de este tratado que traducimos dice que se propone crear una literatura filosófica para servir a la instrucción de sus conciudadanos [4]. Sin embargo, en otro pasaje de las *Académicas* asegura que no busca en los estudios filosóficos más que un lenitivo y remedio contra el dolor [5]. Y, en efecto, los acontecimientos políticos

recubiertos de un brillante y delgado barniz» (T. MOMMSEN, *El mundo de los césares,* traducción española de W. ROCES, Méjico, 1945, pág. 740).

[3] También en este punto es durísimo el juicio de Mommsen: «El compilador fracasa completamente al dedicar los ocios involuntarios de los últimos años de su vida (45 y 44) a la verdadera filosofía, escribiendo en unos cuantos meses con tanto mal humor como desembarazo y precipitación toda una biblioteca filosófica... Imitando de un modo burdo las obras de popularización escritas por Aristóteles... abordaba los escritos epicúreos, estoicos y sincréticos sin poner de su cosecha otra cosa que las introducciones sacadas de la copiosa colección de prólogos para obras proyectadas... y un cierto estilo de vulgarización» (MOMMSEN, *ibid.,* pág. 744).

[4] *Del supremo bien y del supremo mal* I 4, 10: «...debo, sin duda, en la medida de mis fuerzas, trabajar también para hacer más doctos a mis conciudadanos con mi actividad, mi esfuerzo y mi fatiga». Éste es uno de los pasajes en que se apoya Grilli para afirmar que Cicerón, como filósofo, tuvo un plan de trabajo bien meditado y concebido desde el año 49 (cf. A. GRILLI, «Il piano degli scritti filosofici di Cicerone», *Riv. crit. di Stor. della Filos.* 26 [1971], 302-305).

[5] *Academica* I 3, 11: «Yo, por mi parte, para decir las cosas como

del año 45, unidos a sus desgracias familiares, parecen marcar en la vida de Cicerón un hondo surco de tristezas, y el que hasta entonces ha sido gran político y orador piensa buscar la paz en el retiro y el consuelo en la filosofía.

En el corto espacio de tres años ha asistido a la derrota de Pompeyo y muerte de Catón, ha visto desbaratados en Munda los restos del partido pompeyano, ha contemplado a César en la cumbre del poder, y después de su asesinato, «que saludó con la expresión de un entusiasmo que nos repugna» [6], ha visto, por fin, truncada la esperanza de salvación de la república por la que tanto había luchado.

No le iban mejor los asuntos en el seno de la familia. A finales del año 46 repudia a Terencia para unirse a Publilia, de la que también se divorcia en breve, y a principios del 45 muere de parto, a los 36 años de edad, su amadísima hija Tulia.

Fue tan grande el dolor que Cicerón experimentó a la muerte de Tulia, que a partir de aquel momento adoptó una actitud hostil frente a la vida. Comenzó a mostrar aversión por la finca de Túsculo, donde aquélla había fallecido; buscó el retiro y la soledad en su villa de Astura, escribió un tratado *De consolación* (que no ha llegado hasta

son, mientras la ambición, los honores, las causas jurídicas y... la administración de los asuntos públicos me tenían como asediado... dentro de mi espíritu encerraba mis conocimientos filosóficos... en cambio hoy, herido por el destino... busco en la filosofía remedio a mi dolor.»

[6] A. GUDEMAN, *Historia de la literatura latina*, trad. cast., 3.ª ed., Barcelona, 1942, pág. 106. Sin embargo, en una carta que escribe a Gneo Plancio después de la derrota de Farsalia, le dice: «Si la dignidad consiste en juzgar rectamente de los asuntos políticos, en ser seguido en su juicio por las gentes de bien, entonces yo estoy en posesión de mi dignidad; pero si, por el contrario, la dignidad consiste en poder traducir las opiniones en actos o, al menos, en defenderlos libremente por la palabra, entonces de mi dignidad no queda el menor rastro» (*Ad fam.* IV 14, 1).

nosotros) e incluso proyectó levantar un monumento a la hija muerta [7].

La suma de todos los acontecimientos mencionados abatió profundamente su espíritu y le sumió en la más profunda tristeza. Fue entonces cuando en su villa de Astura se consagró a la filosofía, escribiendo con asombrosa rapidez los siguientes tratados: *Paradojas de los estoicos, Hortensio* (perdido), *Del supremo bien y del supremo mal, Académicas, Tusculanas, De la naturaleza de los dioses, Catón el antiguo, Lelio, De la adivinación, Del destino, De la gloria* (perdido) y *De los deberes.* Otra época de la vida de Cicerón en la que también desplegó actividad filosófica está comprendida entre los años 54 y 52, cuando compuso los libros político-filosóficos *Sobre la república* y *De las leyes.* De manera general, puede decirse que la obra filosófica de Cicerón es una *consolatio ad se ipsum* «consuelo a sí mismo» y un intento de mitigar sus penas. En una carta dirigida a Ático (XII 14, 3) le dice: «escribo todo el día», y en otra (XIII 22, 2) repite: «es increíble cuánto escribo de día, e incluso más de noche, pues no tengo sueño».

Pero está claro que, con espíritu de romano práctico, se dedicó mucho más a las actividades de orador y político que a la de filósofo.

Las dos causas que él mismo aduce como justificación de sus tratados filosóficos muestran bien a las claras que Cicerón ni es filósofo ni siente los problemas filosóficos, porque el verdadero filósofo lo es por naturaleza y por vocación, no por circunstancias. Y hasta en este género,

[7] Para las reacciones experimentadas por Cicerón a la muerte de su hija, es interesante el trabajo de Y. G. Lepage, «Cicéron devant la mort de Tullia d'après sa correspondance», *Les Études Classiques* 44 (1976), 245-258.

en el filosófico, se ven sus constantes vacilaciones y su capacidad de acomodación. Cicerón es un ecléctico que va recogiendo de cada escuela filosófica no precisamente lo mejor, sino lo que más conviene a su temperamento.

Se ha dicho en defensa de su vocación filosófica que Cicerón se preocupó, durante toda su vida, de la filosofía y que cultivó la amistad y trato de los mejores filósofos contemporáneos. Esto es cierto, e incluso los filósofos romanos que aparecen en sus obras pertenecen a los diversos movimientos activos de su época, sobre todo al eclecticismo, al estoicismo y al epicureísmo [8].

Es cierto que, determinado como estaba Cicerón a convertirse en un gran orador, trató de combinar la oratoria griega con el estudio de la filosofía, puesto que estaba convencido de que las ciencias en general, pero la filosofía en particular, son las fuentes de la perfecta oratoria y de todas las grandes acciones [9]. Y como le era preciso que la filosofía que él necesitaba no se alejara demasiado de la vida ordinaria, y que, sin ser excesivamente sutil, fuese apropiada para la discusión, cual buen romano práctico rechazó el epicureísmo, que despreciaba la retórica y la falsa interpretación; rechazó, asimismo, el dogmatismo de los estoicos, y se decidió por la Academia, que, además de educar a grandes oradores y profundos lógicos, estaba más en consonancia con su naturaleza y norma de vida.

---

[8] Cf. J. KWAPISZEWSKI, «Roman philosophers in the philosophical Works of Cicero», *Symb. Philolog. Posnaensium* 1 (1973), 65-75.

[9] *Bruto* 93. Para este punto y todo lo relacionado con él, es interesante el libro de A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader,* París, 1960.

2. *Valor de la filosofía de Cicerón*

Mucho se ha discutido sobre el valor de la filosofía de Cicerón, sin llegar a conclusiones unánimes y seguras.

Es verdad que en Roma no hubo antes de Cicerón ningún escritor importante de filosofía, si bien ya Amafinio, Rabirio y Cacio, sin duda epicúreos, se preocuparon de problemas filosóficos, pero, inexpertos y sin mucha erudición, nunca alcanzaron el favor del público.

Si, después de leer el resto de la producción literaria de Cicerón que ha llegado hasta nosotros, estudiamos con detenimiento sus tratados filosóficos, no encontraremos en ellos la brillantez, la originalidad ni el empuje de los discursos, y tendremos que afirmar con Padovani que nuestro gran orador no era igualmente ilustre en filosofía, «ove manca d'interesse speculativo, de critica e di sistema, che si risolve in una forma di pragmatismo eclectico, per cui criterio di verità è l'utile morale» [10].

Ya hemos dicho que la filosofía era para Cicerón un medio más para llegar a perfeccionarse en la oratoria. Así se explica la amistad y trato durante toda su vida con los mejores filósofos de su tiempo y su insaciable curiosidad. En la juventud frecuenta y traba amistad con el epicúreo Fedro. El año 88, cuando Mitrídates se apodera de Atenas, viene a Roma Filón de Larisa, jefe por entonces de la Academia, y Cicerón se convierte en su alumno y amigo, a lo que sin duda contribuyó también la identidad de caracteres, pues ambos eran de espíritu sensible y dubitativo [11]. Con el estoico Diodoto sabemos que fue tan estre-

[10] U. PADOVANI. *Storia della filosofia,* vol. I, Milán, 1950[6].

[11] Para las relaciones filosóficas de Cicerón con Filón de Larisa y Antíoco de Ascalón, cf. W. BURKER, «Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der Neuen Akademie», *Gymnasium* 72 (1965),

cha su amistad, que acabó albergándolo de manera permanente en su casa, donde el filósofo permaneció hasta su muerte. Igualmente íntimas fueron las relaciones que mantuvo con Zenón, Antíoco de Ascalón y Posidonio de Apamea. Su curiosidad científica corre parejas con su buscado trato con los filósofos.

Aunque Cicerón había reunido en su casa gran cantidad de libros y fuentes, sobre todo griegas, no desperdiciaba momento de instruirse e informarse acudiendo a las bibliotecas que ponían a su disposición sus amigos y parientes. Al comienzo del libro tercero de este tratado que traducimos, él mismo se pone en escena marchando a Túsculo, a casa del joven Luculo —el hijo del vencedor de Mitrídates—, que poseía una magnífica biblioteca, para consultar ciertas obras, y allí se encuentra, rodeado de gran cantidad de libros estoicos, a Catón, que se sorprende de que Cicerón tenga necesidad de ir a casa de Luculo, poseyendo en la suya tan excelente biblioteca.

Esta afición por la filosofía, unida a las causas anteriormente apuntadas, culminó en la redacción de los tratados filosóficos, a la que dedicó Cicerón, como ya sabemos, los últimos años de su vida, como haría posteriormente Séneca, que también dedicó sus últimos años a la filosofía. Por eso ha dicho acertadamente Boyancé: «cela est assez caractéristique de ces Romains: la Philosophie est l'enthousiasme de la jeunesse et la consolation de la vieillesse» [12].

175-200; A. Michel, «Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'éclectisme académique», *Eos* 57 (1967-1968), 104-116, y el libro de W. Goerler, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie,* Heidelberg, 1974, que mantiene la tesis de que Cicerón es tanto el discípulo como el adversario de Antíoco de Ascalón.

[12] P. Boyancé, «Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son oeuvre philosophique», *Revue des Études Latines* 14 (1936), 288-319.

Pero esa misma insaciable curiosidad le privó de profundidad y, a veces, le impidió comprender a fondo las doctrinas y teorías que leía sin pararse a meditar seriamente sobre ellas. En varias de sus obras expone el propio Cicerón el método que seguía para la composición de sus tratados filosóficos, y en este mismo tratado que traducimos (I 2, 6) se lee: «...no me limito a la función de simple traductor, sino que expongo fielmente las teorías de aquellos a quienes apruebo, y añado mi opinión personal y mi peculiar arte de narrador» [13]. De aquí lo deslavazado de su filosofía, la falta de coherencia y hasta las contradicciones que notamos en él.

Por lo que puede leerse en varios pasajes de sus cartas, parece que no acudía a una fuente única para su literatura filosófica, y en cierta ocasión escribe hablando de este tema: «Yo vivo al día; todo lo que me causa una fuerte impresión de verosimilitud, lo adopto; ése es el motivo por el que soy la única persona libre» (*Tusculanas* V 11, 33).

Madvig, en el prefacio a su magistral edición de *Del supremo bien y del supremo mal,* se expresa así: «Como se puso a escribir con cierta prisa y cierta precipitación, buscando el alivio de su dolor y de sus penas, y no tenía a su disposición otro fondo de ideas que el que le venía de un conocimiento muy superficial de los pensadores y de las obras, y no se dedicaba a meditar largamente una materia en cuyo acopio no había trabajado..., para cada punto de la filosofía, para cada ciencia que se disponía

[13] Sin embargo, en otro pasaje (*Ad Att.* XII 52, 3) dice, refiriéndose a sus escritos filosóficos; «Son traducciones, dan poco trabajo: yo sólo pongo las palabras, de las que tengo abundancia». Como se ve, incluso en estas confesiones se contradice Cicerón. Parecidas afirmaciones hace en *Tusculanas* II 3, 9; IV 4, 7; V 29, 82; *Academica* II 3, 7; *De los deberes* II 2, 8; III 4, 20.

a tratar, elegía un solo guía a quien seguiría y traduciría.»

De la misma opinión es Hans Uri: «Dondequiera que en la exposición de Cicerón se puede reconocer un conjunto construido con unidad orgánica, éste ha salido de una fuente griega que tiene carácter de unidad» [14]. Y ésta es, asimismo, la opinión de Schmekel [15] y otros tratadistas de filosofía.

A pesar de este defecto, hemos de reconocer un mérito, si no a la filosofía, al menos a las obras filosóficas de Cicerón, gracias a las cuales y a la perfección estilística de que supo revestirlas, se ha colmado, en cierta medida, la enorme laguna que sin ellas existiría en nuestro conocimiento de la filosofía antigua. Por lo demás, no han faltado, ni faltan, partidarios del valor filosófico de Cicerón, que aseguran que vale la pena estudiar sus tratados filosóficos, no sólo desde el punto de vista de las fuentes y del estilo, sino también para conocer las opiniones propias de Cicerón en el campo de la filosofía [16]. Los que así opinan

---

[14] Hans Uri, *Cicero und die epikureische Philosophie,* Munich, 1914, pág. 3.

[15] A. Schmekel, *Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* Berlín, 1938.

[16] De esta opinión se muestran, entre otros, Martin van den Brouwaene, *La théologie de Cicéron,* Lovaina, 1937; cf., sobre todo, las págs. 39, 45, 53, 57, 103; H. A. K. Hunt, *The humanism of Cicero,* Melbourne, 1954. Hace Hunt un estudio de las llamadas obras filosóficas de Cicerón, desde las *Académicas* hasta *De los deberes,* y se esfuerza en demostrar que Cicerón, lejos de recoger las doctrinas griegas al azar, según sus lecturas, sigue un plan, y que todos los tratados escritos entre el 45 y el 43 se ensamblan unos con otros de manera sistemática. Según este plan, las *Académicas* serían una teoría del conocimiento; de ahí pasa Cicerón a la exposición de la moral en *Del supremo bien y del supremo mal* y en las *Tusculanas,* donde se demuestra cómo el hombre puede salvar su libertad a pesar de todas las fuerzas que se oponen a ello; por

no se dan cuenta de que cualquier pensador, y más si es letrado, inteligente y curioso, aunque se limite a exponer doctrinas filosóficas de otros, no puede menos de dejar escapar alguna reflexión propia sobre las ideas de los autores que maneja, como no puede menos de conservar cierto aroma el frasco que contuvo perfume.

Por su parte, Davies quiere adivinar en los tratados filosóficos de Cicerón tres intenciones principales: 1.ª) servir de guía moral a la juventud luchando contra su relajamiento; 2.ª) representar un nuevo género literario importante, y 3.ª) ofrecer un mensaje político coherente y duradero [17].

3. *Preferencias filosóficas de Cicerón*

Al echar Cicerón una mirada sobre el panorama filosófico de su tiempo, se encuentra rodeado de tres escuelas

eso, vienen inmediatamente después la cosmogonía y teología, representadas por *De la naturaleza de los dioses, De la adivinación* y *Del destino.* Y por último, para rematar toda esta teoría, sigue la práctica con *De los deberes,* donde se vuelve a los problemas de moral ya esbozados en *Del supremo bien y del supremo mal* y en las *Tusculanas.* Pero, al insistir Hunt sobre la unidad y coherencia del pensamiento ciceroniano, se ve obligado a mostrar, si no la unicidad de la fuente, al menos la unidad de inspiración, que él ve en Antíoco de Ascalón. — La idea de que Cicerón no era tan sólo un traductor servil de la filosofía griega la mantienen aún más recientemente H. Fuchs, «Ciceros Hingabe an die Philosophie», *Museum Helveticum* 16 (1959), 1-28; K. Kumaniecki, «Tradition et apport personnel dans l'oeuvre de Cicéron», *Revue des Études Latines* 37 (1960), 171-183; Karl Büchner, *Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt,* Heidelberg, 1964; M. J. Buckley, «Philosophic method in Cicero», *Journ. of the Hist. of Philos.* 8 (1970), 145-154; W. Medeiros, «Ciceron filósofo», *Romanitas* 10 (1970), 131-140.

[17] J. C. Davies, «The originality of Cicero's philosophical works», *Latomus* 30 (1971), 105-119.

filosóficas: *epicúreos, académicos* y *estoicos*. En principio, rechaza enérgicamente el sistema de Epicuro, y a refutarlo dedica su tratado *Del supremo bien y del supremo mal*. Sin embargo, la oposición de Cicerón a la pujante influencia del epicureísmo no se inicia en sus escritos filosóficos, sino que aparece ya en el proemio de su tratado *Sobre la república*. Y es que el ideal apolítico de los epicúreos, en opinión de Maslowski [18], debía de irritar a un hombre para quien el ciudadano era más importante que el individuo. Por eso, cuando combate a los epicúreos, acude más a las invectivas que al razonamiento [19].

Resulta, sin embargo, paradójico que fuera el mismo Cicerón quien conservara e hiciera publicar el poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*, en el que se expone y glorifica la filosofía epicúrea. Esto hace pensar que lo que impulsó a Cicerón a publicar el poema fueron las excelencias literarias del mismo unidas a los ruegos de G. Memio, patrono del poeta, y a quien iba dedicado el poema.

Ciafardini, basándose en el silencio de Cicerón en torno a Lucrecio, mantiene que ese silencio se explica por la lucha contra los epicúreos, y que es un silencio desdeñoso y voluntario, imposible de conciliar con la opinión de

---

[18] T. MASLOWSKI, «The chronology of Cicero's anti-epicureanism», *Eos* 62 (1974), 55-78. Puede también aclarar algunas ideas sobre este punto el libro de G. D'ANNA, *Alcuni aspetti della polemica anti-epicurea de Cicerone*, Roma, 1965. Por su parte, W. SÜSS, en su trabajo *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke)*, Wiesbaden, 1966, alaba la composición literaria de las *Tusculanas* y del tratado *Del supremo bien y del supremo mal*, y le parece que la polémica antiepicúrea es penetrante y está bien llevada.

[19] Cf. C. VICOL, «Cicerone espositore e critico dell'epicureismo», *Ephemeris Dacoromana* 10 (1945), 155-347.

que Cicerón es el editor del poema de Lucrecio. Pero Murley cree que los términos en que Cicerón habla a su hermano Quinto del poema de Lucrecio no dejan entrever que estuviera mal dispuesto contra dicho poema, al menos como obra literaria [20], y Tescari, cuya opinión creo muy acertada, opina que el hecho de que Cicerón no cite jamás a Lucrecio en su polémica contra el epicureísmo se debe a varias causas: 1.ª) que no existía nada en el poema de Lucrecio que no se encontrara ya en los escritos de Epicuro y de su escuela; 2.ª) que el poema de Lucrecio estaba inacabado y era quizá poco conocido, y 3.ª) que Cicerón temió la lucha con un adversario tan apasionado y vehemente, que, como él mismo, ponía todos los resortes del arte al servicio de la filosofía [21].

Pucci afirma, y no sin cierta razón, que a lo largo de toda su producción filosófica Cicerón imita el arte poético de Lucrecio tanto como combate su filosofía, a la vez que se sirve de la terminología filosófica de Lucrecio y de las informaciones que éste da sobre Epicuro [22].

De los otros dos sistemas, el estoicismo le atraía por su elevada concepción de la virtud, pero le inquietaba por su exagerada intransigencia, por su dialéctica y por su difícil adaptación a la vida práctica, lo que, en opinión de Milton Valente, le llevaba a no considerarse en manera alguna un estoico [23]. De aquí que se incline en moral, que es la parte de la filosofía a la que Cicerón da más impor-

---

[20] C. Murley, «Cicero's attitude toward Lucretius», *Classical Philology* 23 (1928), 289-291.

[21] O. Tescari, «Cicerone e Lucrezio», *Convivium* 6 (1934), 241-261.

[22] G. C. Pucci, «Echi lucreziani in Cicerone», *Studi Italiani di Filologia Classica* 38 (1966), 70-132.

[23] Es lo que sostiene Milton Valente en su libro *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, París, 1957.

tancia, por los representantes de la escuela media, Posidonio y Panecio, y aun critica algunas exigencias de este último.

La filosofía que busca siempre Cicerón es la que mejor pueda armonizarse con el orden civil, con los valores morales y las virtudes de los antepasados que fraguaron la antigua grandeza de la república romana. Y, así, proclama en su filosofía la espiritualidad del alma humana, coloca la virtud por encima del placer y admite la providencia divina [24] y la inmortalidad del alma [25].

Quizá sea éste el motivo de que se haya considerado a Cicerón estrechamente relacionado con el ideal cristiano y el intermediario, junto con Virgilio, entre el materialismo de los antiguos y el espiritualismo del pensamiento cristiano.

Sin embargo, no puede decirse de Cicerón que tenga un sistema teológico coherente, sino que en cada caso particular perseguía un fin preciso de persuasión y tenía en cuenta las creencias de su auditorio más que su propia convicción; por eso se le ha acusado, a veces, de hipócrita en asuntos religiosos [26].

[24] Pero no la afirmación concreta de un Dios único, aunque, según R. Kühner, *M. Tulii Ciceronis in philosophiam eiusque partes merita*, Hamburgo, 1825, pág. 188, las afirmaciones tan diversas de Cicerón al hablar tanto de un «Dios» como de «dioses» podrían interpretarse en el sentido de que admitía un Dios supremo y, por debajo de él, seres superiores a los hombres, pero inferiores al Ser supremo.

[25] Uno de los pasajes más concretos respecto del pensamiento de Cicerón sobre la inmortalidad del alma se lee en sus *Cartas a Ático* X 8, 8: «Ya es tiempo de pensar en aquella vida perpetua y no en ésta de corta duración.» Y en el tratado *De la vejez* dedica dos capítulos completos (21 y 22) a ofrecer pruebas de la inmortalidad del alma.

[26] Cf. U. Heibges, «Cicero, a hypocrite in religion?», *American Journal of Philology* 90 (1969), 304-312, y otro artículo del mismo autor «Religion and rhetoric in Cicero's speeches», *Latomus* 28 (1969), 833-849.

Es también absolutamente cierto que, junto con Séneca, Filón y los neoplatónicos, Cicerón ejerció un innegable ascendiente sobre los escritores cristianos, principalmente sobre San Agustín; pues, si es verdad que los filósofos anteriormente citados no superan los límites de lo cosmogónico y que el hombre como persona es un descubrimiento del cristianismo, su ponderada intuición los llevó a considerar como fundamental el problema del alma y su salvación [27].

La Academia es la escuela filosófica por la que siempre mostró preferencia. El espíritu de Cicerón, incapaz de adherirse a un sistema rígido, veía en esta escuela el molde filosófico adaptado a su temperamento ecléctico; y es precisamente por ser académico en metafísica por lo que libremente puede proclamarse estoico en moral; no en vano había recogido las enseñanzas de Antíoco. Por otra parte, también había escuchado a Filón, quien le hizo conocer a Arcesilao y a Carnéades; por eso, en ciertos puntos de orden teórico se declara escéptico y partidario de Carnéades. No hay para Cicerón más que semicertezas, y sólo podemos llegar a verdades probables.

Lo cierto es, repetimos una vez más, que la filosofía de Cicerón, examinada a través de sus llamados «tratados filosóficos», no parece nada clara ni consecuente; pero hemos de concluir con San Agustín que la exposición de los diferentes sistemas, aunque imperfecta y confusa, *iucundissimum legentibus quasi spectaculum praebet* «propor-

[27] Cf. G. ASENSIO, «Espigando en los clásicos. Las ideas filosófico-morales de Cicerón», *Atenas* 5 (1933), 94-96, y C. THIAUCOURT, «Les premiers apologistes chrétiens à Rome et les traités philosophiques de Cicéron», *Rev. des Cours et Conf.* 1 (1904), 408-418; A. MICHEL, «Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance. Quelques aspects de l'influence cicéronienne», *Revue des Études Latines* 52 (1974), 356-383.

ciona una especie de gozosísimo espectáculo a quienes los leen» [28].

4. *Adaptación de la filosofía griega al latín*

Sabido es que la expresión de lo concreto en la lengua es la más espontánea e inmediata, mientras que la expresión de lo abstracto supone un proceso de elaboración y es propia de gentes y pueblos cultos. De aquí el predominio del pensamiento concreto en los pueblos primitivos o retrasados, y la constante conquista de la abstracción en las sociedades civilizadas. En el latín abundan las características de la época en que dominaba la tendencia a la expresión concreta. Así el vocabulario es rico cuando se trata de nociones concretas, como el acto de marchar: *ire, uadere, incedere, ambulare, gradiri,* pero es pobre para traducir ideas morales, como muy acertadamente ha observado, entre otros, Marouzeau [29].

La expresión abstracta se acusa de manera especial en el lenguaje filosófico; pero, en cuanto a Roma, no pode-

[28] San Agustín, *Contra Academicos* 3, 7.

[29] Para este punto y lo relacionado con el lenguaje filosófico latino, cf. J. Marouzeau, «Le latin à la conquête de l'abstrait», *Anales de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires* 4 (1974), 7-13; R. Poncelet, «Précision et intensité dans la prose latine», *Revue des Études Latines* 25 (1948), 134 sigs., y una comunicación de Poncelet, «Procédés de généralisation dans la prose philosophique de Cicéron», en la página 32 de la misma revista el año siguiente (1949), cristalizada después en su famosa y aguda obra *Cicéron traducteur de Platon: L'expression de la pensée complexe en latin classique,* París, 1957, en la que, a vueltas de agudísimas observaciones sobre los métodos, recursos y dificultades para adaptar al latín la filosofía griega, se afirma con frase que casi nos suena a proverbio: «Le latin ne transmet pas le sens, mais l'esprit en action».

mos hablar, sobre todo en su primera época, de una escuela filosófica dominante. Hubo, sí, una filosofía romana predominantemente pitagórica, y luego epicúrea durante la república, estoica en el imperio, neoplatónica en los siglos III al V, y, después de Cicerón, hasta aparecen verdaderos filósofos que piensan y escriben en latín.

No pudo existir, sin embargo, una escuela latina de filosofía, porque ésta iba dirigida a una minoría de espíritus selectos, para quienes no era una carga inútil el esfuerzo suplementario de la lengua. Por eso, en la adaptación del vocabulario técnico griego al latín, tres escritores fueron los que consagraron toda su actividad, o parte de ella, a la difusión entre los latinos del pensamiento griego: Lucrecio, Varrón y Cicerón.

Toda la obra filosófica de Cicerón, y éste es sin duda su mayor mérito, va encaminada a crear una lengua técnica que sea capaz de vulgarizar el estudio y conocimiento del pensamiento griego. Ya Quintiliano dice que la traducción del griego al latín era una parte importante de la educación del orador [30], y Plinio el Joven (*Cartas* VII 9, 2) la recomienda para desarrollar la inteligencia y formar el juicio.

Es cosa cierta que su pasión por la oratoria había llevado a Cicerón no sólo a conocer perfectamente el griego, sino también a asimilarse toda la cultura griega de su tiempo. Cuenta Plutarco (*Cicerón* 5) que los compañeros de Cicerón le llamaban «grecizante», y él mismo dice (*De los*

[30] «Nuestros antiguos oradores pensaban que lo mejor era traducir del griego al latín. Lucio Craso, en los libros de Cicerón acerca del orador, dice que hizo esto con frecuencia. Lo mismo recomienda directamente el propio Cicerón a menudo; además dio a luz, trasladados del griego al latín por este método, los libros de Platón y Jenofonte» (QUINTILIANO, *Instituciones oratorias* X 5, 2).

deberes I, 1): «Siempre he encontrado ventaja en unir las letras latinas con las letras griegas, sea en la filosofía, sea en la elocuencia.» Lo cierto es que durante toda su vida se esforzó en dar derecho de ciudadanía a las ideas griegas [31].

A pesar de todo, choca Cicerón con la lengua y lucha obstinadamente con ella en su afán de traductor. Por eso, cuando traduce palabras griegas abstractas procura hacerlo con una palabra de valor provisional que se aproxime al sentido griego, y cuando no puede hacerlo con una sola palabra, acude a las perífrasis; pero siempre o casi siempre que hace uso de dichas formas griegas, justifica su adaptación con expresiones como éstas: «en latín puede decirse», «a esto se me ocurre llamarlo», «de momento lo llamo», «en latín se llama», «a lo que ellos llaman, yo llamo», que pueden encontrarse a cada momento en sus tratados filosóficos. Es cierto que se afana Cicerón en respetar el pensamiento y el tono del original más que en traducirlo palabra por palabra; por eso, no le importa, a veces, abreviar, alargar o suprimir algunas expresiones. Si no puede omitirlo, traduce el artículo griego por el relativo; para traducir algunos participios griegos acude a una oración subordinada con *cum,* a una de relativo o a un ablativo absoluto. Incluso traduce una misma palabra griega con diferentes palabras latinas, adaptando su significación al contexto, y en todo momento se esfuerza por no recargar de helenismos el léxico de sus traducciones. El único reproche que en este punto puede hacérsele a Cicerón es que, al traducir o interpretar a un autor griego, sin concebir plenamente el conjunto de la doctrina, razona a veces so-

[31] Cf. K. Kumaniecki, «Tradition et apport personnel dans l'oeuvre de Cicéron», *Revue des Études Latines* 37 (1960), 171-183.

bre sentidos falsos, así: *appetere* no responde exactamente a *euaresteîsthai,* ni *uoluptas* a *hēdonḗ* o *utilitas* a *ophéleia.* Pero hay que tener en cuenta que no existe filosofía alguna que pueda comprenderse plenamente fuera de la lengua en que se expresó.

5. *Sobre el título del tratado*

Cuando Martha, en la introducción a su edición del *De finibus bonorum et malorum (Del supremo bien y del supremo mal),* habla del título de la obra, sostiene que *De finibus* debería bastar para el título, puesto que *finis* es el equivalente de *télos,* y *télos* tiene, entre otros significados, el de «sumo bien». *Bonorum* sería un pleonasmo inútil, pero añadido por Cicerón para aclarar a sus lectores, poco familiarizados con el lenguaje filosófico, el significado doctrinal.

En cuanto al aditamento de *malorum,* según Martha, que comparte en este punto las opiniones de Escalígero y Muret, sería contradictorio, y aduce como prueba que *finis,* como *télos,* indica la idea de fin *(tò hoû héneka)* y no puede referirse al mal, que es rechazado y no buscado. «En todo caso, termina diciendo Martha, el título es poco claro.»

En un artículo interesante y compendioso de C. Diano [32], recogido posteriormente en la introducción a su edición del libro I de *De finibus,* se demuestra que el título ciceroniano no es ni pleonástico ni contradictorio. Hace observar Diano que *télos,* en su significado originario, equi-

---

[32] «Il titolo *De finibus bonorum et malorum»,* que apareció por vez primera en la revista *Giornale critico della Filosofia Italiana* 2 (1933), 167-69.

vale a «término último», teniendo como sinónimo en parte de sus acepciones a *péras,* y que, unido a sustantivos que expresan una cualidad o un estado, indica el último término de perfección de éstos; para demostrarlo aduce abundantes citas de autores griegos, y las remata con el *télos pantós agathoû tḕn hēdonḗn* de un escolio a Gregorio Nacianceno y otros varios pasajes de los *Magna Moralia* y de Demetrio Lacón. Resulta, pues, claro que *finis bonorum* traduce el griego *télos agathôn* y equivale a «el último extremo de perfección del bien».

Para justificar *malorum* razona así Diano: puesto que a un sumo bien se opone un sumo mal, si *télos,* que es *tôn eskhatôn ti,* se usa tanto para el bien como para el mal, y el primero viene representado por *télos agathôn,* el segundo deberá expresarse paralelamente por *télos kakôn.* Y, en efecto, cita dos textos epicúreos: *tò téleutôn agathôn... tò tôn kakôn,* de Filodemo, y *tò tês phýseos... télos, kaì tò mèn tôn agathôn péras... tò dè tôn kakôn,* de Epicuro, donde *péras* sustituye a *télos* por una variación frecuente en el estilo de este filósofo.

Sabemos que en griego bastaba con el plural *téle* para indicar los dos conceptos, y éste es el valor del *perì telôn,* de Hecatón y de Crisipo.

Creemos que esta tesis de Diano encuentra apoyo en el hecho de que, cuando Cicerón traduce al latín términos filosóficos griegos, aunque sean de una sola palabra, se siente a veces en la necesidad de expresar su alcance por medio de una perífrasis. Así, cuando vierte al latín la *heimarménē* de los griegos con la palabra *fatum,* no deja nunca de explicar su sentido (*De la adivinación* I 55, 125): *fatum autem id appello quod Graeci heimarménēn id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se sig-*

nat, y en otro lugar [33] la llama *fatalis necessitas.* Cuando traduce *mantiké* por *diuinatio* dice (*De la adivinación* I 1): *quam Graeci mantiken appellant, id est praesensionem et scientiam rerum futurarum.* De la misma manera traduce *physiología* por *ratio naturae* [34] y *oikeîov* por *accommodatum ad naturam* [35].

Es cierto que muchos de los términos abstractos que Cicerón traduce, primeramente, por estas perífrasis, trata, luego, de identificarlos con un solo vocablo latino [36]; así, para traducir *énnoia,* emplea primero *notitia rerum,* y luego propone *notio, cognitio, intelligentia;* para *prólēpsis* usa la perífrasis *prima, inchoata* o *adumbrata intellegentia,* y luego *anticipatio, praenotio, praesensio.*

Si con aquellas perífrasis trataba Cicerón de explicar el sentido de las voces griegas, con mucha más razón creemos que usaría la expresión desarrollada cuando la encontraba ya admitida y empleada en griego.

6. *Composición, asunto y fuentes del tratado «Del supremo bien y del supremo mal»*

El año 45, durante el período de soledad y apartamiento de que ya hemos hablado, compuso Cicerón el tratado *De finibus.* En varias de las cartas dirigidas a Ático, pertenecientes al primer semestre del año 45, hay alusiones a

[33] *De la naturaleza de los dioses* I, 20, 55.

[34] *De la adivinación* I, 41, 90: *qui et naturae rationem, quam Graeci mantiken appellant.*

[35] *Academica* II 12, 38: *non potest animal ullum non adpetere id quod accommodatum ad naturam appareat (Graeci id oikeîon appellant).*

[36] Cf. el artículo ya citado de MAROUZEAU: «Le latin à la conquête de l'abstrait».

la composición y redacción de dicho tratado. Así, en una de ellas le dice: «El *Torcuato* [37] está en Roma y he dado orden para que te lo remitan. Creo que ya tienes el *Cátulo* y el *Luculo*» [38].

Y en otra: «Balbo me escribe diciendo que tiene de ti una copia de mi quinto libro *De finibus.* No he refundido totalmente el libro, pero he introducido en él algunos cambios; por tanto, procura no dejar escapar de tus manos los demás libros; de otra forma, Balbo tendrá una copia informe, y Bruto no recibirá más que un fruto trasnochado» [39]. Y un poco más adelante le dice que no desea todavía publicar la obra, pero que se le olvidó advertírselo anteriormente para que no prestara el texto a nadie.

La publicación definitiva del tratado debió de tener lugar en el mes de agosto, porque en julio ya estaban los cinco libros en Roma listos para su copia y difusión.

En el *De finibus* se propone Cicerón abordar el problema moral desde el punto de vista aristotélico, es decir, estableciendo una delimitación, un confín sutil entre el bien y el mal; quiere fijar un criterio distintivo de lo que es el bien y lo que es el mal. Trata de saber a qué tiende la naturaleza humana entregada a su propio impulso, para luego establecer, tras esa observación, cuál es el bien capaz de asegurar al hombre una vida completamente feliz.

La mayoría de las escuelas filosóficas de Grecia se esforzaron en descubrir un bien que fuera por sí mismo el término en el que confluyeran todos los bienes, pues todos los filósofos coincidían en afirmar que el fin del hombre era la búsqueda del supremo bien; en lo que no coincidían,

---

[37] Así llamaba Cicerón al libro I de este tratado, por ser L. Manlio Torcuato quien hace en él la exposición del epicureísmo.

[38] *Cartas a Ático* XIII 32, 3.

[39] *Ibid.*, XIII 21, 4.

sin embargo, era en determinar en qué consiste ese supremo bien. Mientras unos lo colocaban en el placer, para otros consistía en la ausencia de dolor, o en el goce de los bienes primarios de la naturaleza, o en la contemplación de la verdad por la ciencia, o en la rectitud de la vida garantizada por las cuatro virtudes cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, cuya reunión es la más depurada forma de la moralidad; incluso había quienes consideraban el supremo bien como una mezcla de virtud y placer.

Cicerón, en realidad, no intenta resolver este problema del bien supremo; se contenta con exponer y, de paso, criticar las teorías ya imaginadas para la solución del problema. Por otra parte, tampoco le interesa hacer el análisis de todas y cada una de las teorías emitidas, muchas de las cuales pertenecen a sistemas filosóficos ya desacreditados o arrumbados en la época en que él escribe. Sólo le importa el problema en relación con las escuelas filosóficas que todavía tienen vigencia y partidarios en Roma, es decir, los epicúreos, los estoicos y los académicos-peripatéticos.

Así, pues, la materia y contenido del *De finibus* no son más que la sustancia de estas tres filosofías morales. Como es natural, para el andamiaje y estructuración de su tratado, Cicerón hubo de apoyarse en una producción literaria y filosófica griega que *grosso modo* le diera semiordenadas y claramente expuestas las doctrinas cuya crítica ofrece, pues de otra manera no se explica muy bien el corto tiempo que empleó en la composición y redacción de una obra de carácter tan técnico. Es, pues, indudable que trabajó de segunda mano; pero, como han desaparecido todas las obras griegas que verosímilmente le sirvieron de base, la

Quellenforschung sólo puede apoyarse en meras conjeturas [40].

En este tratado *Del supremo bien y del supremo mal,* Cicerón solamente cita como fuentes informativas a los epicúreos Zenón y Fedro [41], al estoico Diógenes de Babilonia [42] y, sobre todo, al académico Antíoco de Ascalón [43]. Pero no se puede afirmar que todo el tratado sea traducción de modelos griegos; es forzoso que haya en él una buena parte de interpretación y no poco de adaptación, como fácilmente se puede observar por la cita de numerosos nombres propios romanos y porque en muchos pasajes se mencionan ejemplos históricos, anécdotas e instituciones de puro cuño romano. Puede decirse que, en todas las obras de Cicerón, hay cosas que los modelos griegos no podían proporcionarle, como la cita de antiguos poetas latinos y los hechos y ejemplos tomados de las tradiciones, de la historia y de la vida romana.

---

[40] Sobre el problema de las fuentes de Cicerón en materia filosófica, son fundamentales R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften,* 3 vols., Leipzig, 1877-1883; C. Thiaucourt, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,* París, 1885; M. Schaefer, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero. Untersuchung vom Ciceros 3. Buche De finibus bonorum et malorum nach Aufbau und Zugehörigkeit auf Grund griechischer Quellen zur stoischen Ethik,* Munich, 1934.

[41] «A no ser que creas que me han engañado Fedro o Zenón» (I 5, 16).

[42] «Yo estoy de acuerdo con Diógenes, que definió el bien como 'lo que es perfecto por naturaleza'» (III 10, 33).

[43] Antíoco de Ascalón, junto con su hermano Aristo, pertenecían a la Academia que Cicerón llama antigua, para diferenciarla de la Academia nueva de Arcesilao y Carnéades, que instituyeron como principio fundamental de su doctrina la duda. Antíoco de Ascalón es la fuente principal para el conocimiento de la doctrina académico-ecléctica; por eso lo cita Cicerón reiteradas veces en el libro V de este tratado.

La mayoría de los ejemplos con los que ilustra las tesis de la filosofía griega están tomados de la historia romana, e incluso creía Cicerón, o al menos así lo afirma en varias ocasiones, que los romanos habían sobrepasado a los griegos en genio inventivo y habían perfeccionado lo que habían recibido de ellos.

Si es cierto que, desde el punto de vista filosófico, Cicerón se considera a sí mismo un académico, yuxtapone a su probabilismo una fuerte inclinación hacia la ética estoica y ve, incluso mejor que Séneca, el límite que separa el principio moral epicúreo del estoico, persiguiendo constantemente la antítesis de la *uoluptas* y la *honestas.* Combate al estoicismo, pero es más duro aún contra el epicureísmo, afirmando la autonomía de la virtud, irreductible al placer y a la utilidad. Para Cicerón estos dos sistemas son individualistas y, por lo mismo, antisociales. Éste es el motivo por el cual en el *De finibus* propugna la necesidad de la *medietas* peripatética o, mejor dicho, aristotélica, según la cual el individualismo es contrario al hombre que vive en sociedad y, por tanto, inadmisible como idea impulsora del concepto ciudadano; toda filosofía que no fomente la *ciuitas* y sea educadora del *ciuis* debe rechazarse. Sólo es verdadera filosofía la que se preocupa del hombre en su totalidad [44].

Es indudable que, entre todos los escritos de Cicerón a los que se ha puesto la etiqueta de «filosóficos», son precisamente los libros del presente tratado los más agudos y los más ricos en ideas y motivos. Como una especie de reivindicación y desagravio por la extendida idea de falta

[44] Por eso, para él, la doctrina plena y completa es la de aquellos que, al tratar del supremo bien del hombre, no dejaron desprovista de defensa ninguna parte del alma ni del cuerpo.

de originalidad y del eclecticismo que se vienen atribuyendo a Cicerón, ha querido ver Righi en varios pasajes de este tratado una de las fuentes de la más profunda obra de filosofía moral: la *Crítica de la razón práctica,* de Kant, y de ciertos puntos básicos de la filosofía de Vico [45].

7. *Dedicatoria y distribución del tratado*

Del supremo bien y del supremo mal está dedicado al sobrino de Catón de Útica, Marco Bruto, unido a Cicerón por una estrecha amistad que se veía acrecentada por profesar ambos las doctrinas de la Academia y las peripatéticas [46]. Y no fue ésta la única obra que Cicerón dedicó a Bruto; a él van también dirigidas las *Paradojas,* las *Tusculanas* y *De la naturaleza de los dioses.* Por su parte, también Bruto había dedicado a Cicerón un tratado de moral.

Siguiendo un método que atribuye a Aristóteles, se reserva Cicerón el hacer por sí solo la crítica de cada sistema filosófico.

Por lo que se refiere a la disposición y repartición de la materia en *Del supremo bien y del supremo mal,* se viene diciendo que hay aquí una doble y rara simetría, porque Cicerón divide el tratado en tres jornadas de conversa-

---

[45] Para C. Righi, los libros I y II de este tratado están llenos de «kantismo», y los libros IV y V, de «vichismo» (Vico). Esta tesis de Righi puede verse expuesta y desarrollada, en lo que se refiere a Kant, en su obra *La filosofia di Cicerone,* Florencia, 1934; y por lo que respecta a Vico, en *La filosofia civile e giuridica di Cicerone,* Bolonia, 1930, y en *Il pensiero del Vico nella sua continuità,* Bolonia, 1931.

[46] En el proemio de las *Paradojas* le dice Cicerón a Bruto, refiriéndose a la escuela de Antíoco de Ascalón: «nosotros seguimos más la filosofía que produjo la abundancia de decir y en la que se dicen cosas que no se apartan mucho de la opinión del pueblo».

ción, que corresponden a cinco libros. Cada jornada está dedicada a una escuela filosófica. Por otra parte, se asegura que, si bien se esperaría que a cada libro de exposición correspondiera otro de crítica, sólo se corresponden los cuatro primeros, pues en el quinto se reúnen exposición y crítica.

Para Giancotti, que es, sin duda, quien mejor ha estudiado el tema [47], los cuatro primeros libros forman dos parejas, en cada una de las cuales el libro antecedente constituye la tesis, y el siguiente, la antítesis; el quinto libro representa, en cierto modo, la síntesis de toda la obra. Pero la relación de tesis y antítesis no está circunscrita al ámbito de cada una de las dos parejas de libros. Al libro primero se opone no sólo el libro segundo, sino también el tercero, en cuanto que en el libro segundo Cicerón hace la crítica interna de la ética epicúrea expuesta por Torcuato en el libro primero; mientras que en el tercero ésta es criticada por el estoico Catón en otro plano, mediante la contraposición de la teoría estoica. Por tanto, el libro quinto es antitético en varios aspectos al primero y al tercero, puesto que se opone a la unilateralidad de la ética epicúrea; y al libro quinto no le sigue un libro sexto, análogo a los libros segundo y cuarto, porque las premisas de Pisón concuerdan con las de Cicerón y porque éstas no van más allá de una reserva frente a las conclusiones del interlocutor peripatético en relación con las premisas comunes.

Sin duda, la estructura lógica de la obra es progresiva, al ir avanzando de la tesis menos válida a la más válida. Pero es regresivo el encuadramiento cronológico de los tres diálogos en los que está distribuida la obra. En efecto, de

[47] F. Giancotti, «Profilo interiore del *De finibus*», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani*, I, Roma, 1961, págs. 223-306.

la fecha más reciente del coloquio en la propiedad cumana de Cicerón (50 a. C.), que abarca los dos primeros libros, se salta, a través del coloquio, de los libros tercero y cuarto, imaginados en el año 52 a. C. en la villa de Túsculo, al coloquio más antiguo, localizado en la Academia ateniense en el año 79 a. C.

8. *Contenido y estructura del tratado*

1.ª Jornada: EPICÚREOS.

Lugar de la conversación: villa de Cicerón, en Cumas.
Fecha: año 50 a. C.

Interlocutores....	Cicerón. L. Manlio Torcuato. G. Valerio Triario.
Tema	L. Manlio Torcuato *expone* la teoría de Epicuro (Libro I). Cicerón responde a Torcuato y hace la *crítica* del epicureísmo siguiendo el método socrático de preguntas y respuestas, hasta el § 17; a partir del cual renuncia a dicho método y habla él solo (Libro II).

2.ª Jornada: ESTOICOS.

Lugar de la conversación: villa de Luculo, en Túsculo.
Fecha: año 52 a. C.

Interlocutores...	Cicerón y Catón, en presencia de Luculo.

Tema	Tras un preámbulo sobre el estoicismo y el lenguaje complicado y difícil para expresar su filosofía, Catón de Útica *expone* la doctrina estoica del supremo bien (Libro III). Cicerón responde a la exposición de Catón y hace la *crítica* del estoicismo (Libro IV).

3.ª Jornada: ACADÉMICOS-PERIPATÉTICOS.
Lugar de la conversación: Jardines de Academos en Atenas.
Fecha: año 79 a. C.

Interlocutores	M. Pupio Pisón Calpurniano. Ático. Cicerón. Quinto (hermano de Cicerón). Lucio Cicerón (primo de Cicerón).
Tema	Pisón *expone* las opiniones de académicos y peripatéticos sobre el supremo bien siguiendo a Antíoco de Ascalón, maestro de Cicerón. Cicerón hace la *crítica* y se entabla la discusión. Pisón se defiende de algunos reproches (Libro V).

9. *La tradición manuscrita*

Los manuscritos que han transmitido el texto de este tratado se enumeran en el interesante y acabado prefacio de la edición de Madvig. Al parecer, proceden todos de un mismo arquetipo desaparecido.

Despreciando los que la crítica textual coloca en el número de los *deteriores,* reseñamos a continuación, breve

mente, los que están considerados como *optimi* y en los que se asienta el texto de las mejores ediciones:

A = *Palatinus* 1513, perteneciente a la biblioteca del Vaticano. Se cree que data de los siglos x al xi, y está considerado como el más antiguo y mejor, aunque sólo abarca hasta el libro IV 7, 16. Dice Martha en su edición de *De finibus*, 1928 (Introducción, pág. XXVI), que, según propia comprobación, todas las lecciones de este manuscrito se encuentran en la edición Orelli-Baiter excelentemente colacionadas.

B = *Palatinus* 1525, también de la biblioteca Vaticana y del siglo xv, pues en el folio 215 se lee el año 1467. Fue utilizado por Gruterius en muchos pasajes para su edición de las obras completas de Cicerón.

D = Indica en la edición Orelli-Baiter las lecciones de un manuscrito desaparecido que cita Morelius en sus *Observationum Gulielmi Tilliani in M. T. Ciceronis libros quinque de finibus bonorum et malorum commentarius* (París, 1546). Este códice, cuyo valor parece indiscutible, presenta un estrecho parentesco con el *codex Rottendorfianus* que colacionó Schiche para su edición teubneriana de 1915.

E = *Erlangensis* 847 (en otro tiempo, 38), de la biblioteca de la universidad de Erlangen. Es del siglo xv, como el *Palatinus* B, con el que presenta estrecho parentesco, como lo demuestra la similitud de las colaciones registradas en las ediciones más autorizadas. Éste fue el códice que sirvió de base a la edición de Madvig y que el filólogo danés aprecia en gran manera, porque, a pesar de la impericia del copista, y gracias a ella, no contiene interpolaciones. Tanto este códice como el *Palatinus* B parecen seguir una tradición independiente del *Palatinus* A.

N = *Neapolitanus* IV 6, 43, del siglo xv. Se encuentra en el museo borbónico de Nápoles y fue utilizado por Schiche [48]. Sólo

[48] Quien primero se fijó en este códice fue GUSTAFFSON, «Handschriftliche Mitteilungen zu Ciceros *De finibus bonorum et malorum*», *Hermes* 25 (1880), 465-470.

contiene hasta el libro V 27, 79. Que procede de un códice bueno lo demuestra el hecho de que, tanto en las buenas como en las malas lecciones, concuerda con los códices A y R, aunque contiene muchas correcciones y enmiendas de mano posterior, tomadas, sin duda, de códices *deteriores*. Estas lecciones las enumera Schiche (prefacio, pág. VIII).

P = *Parisinus* 6331, de la Biblioteca nacional. Es del siglo XII, aunque Madvig, que lo cita por una colación muy defectuosa, dice: *in catalogo dicitur esse XIII saeculi*. Quien primero descubrió la importancia de este manuscrito fue Thurot [49], cuyo trabajo completó O. Nigoles en *Revue de Philologie* IV (1880), 35-51, «avec une consciencieuse exactitude», según Martha [50], que lo verificó en la biblioteca Nacional para su edición del *De finibus*. Es un buen manuscrito, de la familia del A. Sus mayores defectos se deben a un copista inexperto que corrigió y enmendó el texto basándose en uno de los *deteriores*. A veces pueden leerse vestigios de una primera escritura raspada que, en el aparato de la edición de Martha, van indicados por P^1.

R = *Rottendorfianus*, del siglo XII. Se encuentra en la biblioteca académica de Leiden, y aunque J. Geelius, el compilador del catálogo, lo coloca entre los códices *deteriores*, basado exclusivamente en cuatro lecciones, Schiche, que lo colacionó para su edición, demuestra que debe colocarse entre los buenos códices por su estrecha relación con el D. Cree Martha, y es muy probable, que sea éste el códice de I. F. Gronovius al que se refiere Madvig en la página 80 de su comentario.

V = *Vaticanus*, 1759, de la Biblioteca Vaticana. Es del siglo XV, y fue también colacionado por Schiche, que, según dice en el prefacio de su edición, utilizó las lecciones de este códice porque carecía de las interpolaciones de los *codices deteriores*.

---

[49] En *Revue Critique* 1 (1870), 17 y sigs., donde hace una colación parcial del mismo.

[50] Cf. Introducción, pág. XXVIII, de la edición de MARTHA.

El texto que hemos seguido para nuestra traducción ha sido el de Madvig, del que sólo nos hemos apartado en los siguientes pasajes:

	TEXTO DE MADVIG	TEXTO ADOPTADO
I 2, 5	*Licinius*	*Licinus* (MÜLLER)
I 3, 9	*cohorsque*	*chorusque* (MANUTIUS)
I 16, 50	*aliquid*	*addit aliquid* (MARTHA)
I 18, 59	*est*	*stultus* (BAITER-MÜLLER)
I 20, 70	*enim*	*evenire* (HALM)
II 4, 12	*voluerint*	*voluerunt* (MARTHA Y RACKHAM)
II 8, 23	*hirsizon*	*chrisizon* (MARTHA)
II 8, 23	*nihil dum sit vis et*	*nihildum situlus et* (SCHICHE)
II 22, 70	*Chius*	*Caius* (SCHICHE)
III 3, 11	*affirmare*	*afferre* (RACKHAM)
III 16, 52	*primario loco*	*primo ordine* (RACKHAM)
IV 17, 47	*dicent*	*dicunt* (RACKHAM)
IV 20, 56	*habiles*	*aestimabiles* (HEIN)
IV 27, 76	*cuicumque*	*qui cuique* (MÜLLER)
V 6, 15	*cum exigitur*	*inventum igitur* (MÜLLER)
V 8, 23	*appellant*	*appellavit* (MÜLLER)

10. *Ediciones*

La *editio princeps* del tratado *De finibus* fue publicada en Colonia por Udalrico Zell en 1467.

Algunas de las ediciones posteriores se hallan recogidas en el prólogo de la monumental edición, con comentario en latín, de Madvig (Copenhague, 1839, 1869, 1876) y en la más reciente de Nueva York, 1882, pero sobre todo en la edición crítica de T. Schiche (Teubner, 1915), que, junto con la de J. Martha (París, 1929, con texto, aparato crítico y traducción), H. Rackham (Londres, 1914, con texto, y traducción), y la italiana de N. Marinone (Turín, 1976,

con texto y traducción), son las ediciones más importantes en las que se recoge el tratado completo *De finibus bonorum et malorum.*

Se han hecho también ediciones que sólo abarcan algunos de los libros de este tratado. Tales son las de:

BARDICHIA, *Libro II,* Milán 1940 (con traducción y notas).
DIANO, *Libro I,* Florencia, 1948 (con comentario).
HERRERO, *Libro I,* Madrid, 1964 (con comentario).
MORICCA, *Libros I y II* (1921), *Libro III* (1933), Turín (con comentario).
REID, *Libros I y II,* Cambridge, 1925 (con comentario).
RIGHI, *Libros I y II,* Turín, 1936 (con comentario).
RUBRICHI, *Libro I* (1948), *Libro II* (1957), *Libro III* (1958), Milán (con comentario).
SELEM, *Libros I y II,* Roma, 1962 (con traducción y comentario).
GRILLI, *Libro I* (1966), *Libro II* (1967), Milán (con comentario).

En 1883, la Biblioteca Clásica de Don Luis Navarro publicaba, en su tomo LIX, la traducción española del tratado *Del supremo bien y del supremo mal.* Es obra de D. Marcelino Menéndez Pelayo, pero adolece de numerosos errores, omisiones e inexactitudes, quizá imputables al texto latino manejado por nuestro eminente polígrafo.

Traducir conceptos abstractos, como son los habitualmente empleados en estos tratados filosóficos, no resulta, a veces, tarea fácil. Si me he aproximado a lo que puede ser una traducción aceptable, me daré por satisfecho.

Sin duda ha contribuido a mejorar ostensiblemente mi traducción la meticulosa revisión que de ella ha hecho Valentín García Yebra, a quien desde aquí doy las gracias más sinceras.

BIBLIOGRAFÍA

Este breve repertorio bibliográfico, que no pretende ser exhaustivo, recoge algunos trabajos en los que se estudia el aspecto filosófico de la obra de Cicerón y que en varias ocasiones nos han servido de apoyo y ayuda para realizar la presente versión.

L. Alfonsi, «Studi sull'*Hortensius* di Cicerone», *Athenaeum* 42 (1964), 121-130.

P. J. Armleder, «Cicero pioneer of history», *Classical Bulletin* 41 (1965), 76-80.

C. Atzert, *Die Apotheose der «Virtus Romana» in Ciceros Schrift «De Republica»,* Breslau, 1933.

— *De Cicerone interprete Graecorum,* Gotinga, 1908.

N. J. Barbu, «Cicéron philosophe et homme d'action», *Stud. Clas.* 6 (1964), 137-147.

G. Barzellotti, *Delle dottrine filosofiche nei libri di Cicerone,* Florencia, 1867.

M. Bellincioni, *Struttura e pensiero del Laelius ciceroniano,* Brescia, 1970.

E. Bignone, «Qua fide quibusque fontibus instructus moralem Epicuri philosophiam interpretatus sit Cicero in primo *De Finibus* libro», *Riv. di Filologia e d'Istruzione Classica* 37 (1909), 54-84.

P. Boyancé, «Cum dignitate otium», *Revue des Études Anciennes* 16 (1914), 172-191.

— «Les méthodes de l'histoire littéraire. Cicéron et son oeuvre philosophique», *Revue des Études Latines* 14 (1936), 288-319.
— «Cicéron et les parties de la philosophie», *Revue des Études Latines* 49 (1971), 127-154.
M. VAN DEN BROUWAENE, *La théologie de Cicéron,* Lovaina, 1937.
K. BÜCHNER, *Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt,* Heidelberg, 1964.
— *Das neue Cicerosbild: Der Denker Cicero,* Darmstadt, 1971.
M. J. BUCKLEY, «Philosophic method in Cicero», *Journ. of the Hist. of Philos.* 8 (1970), 145-154.
W. BURKER, «Cicero als Platoniker und Skeptiker. Zum Platonverständnis der Neuen Akademie», *Gymnasium* 72 (1965), 175-200.
V. CLAVEL, *De Cicerone Graecorum interprete,* París, 1868.
P. R. COLEMAN-NORTON, «The fragmentary philosophical treatises of Cicero», *Classical Journal* 34 (1939), 221-228.
P. COURCELLE, «La postérité chrétienne du songe de Scipion», *Revue des Études Latines* 36 (1959), 205-234.
— «Cicéron et le précepte delphique», *Giorn. It. di Filol.* 21 (1969), 109-120.
G. CUENDET, «Cicéron et saint Jérôme traducteurs», *Revue des Études Latines* 11 (1933), 380-400.
J. C. DAVIES, «The originality of Cicero's philosophical works», *Latomus* 30 (1971), 105-119.
C. DIANO, «Il titolo *De finibus bonorum et malorum», Giornale Critico della Filosofia Italiana* 2 (1933), 167-169.
C. GARCÍA GUAL, *Epicuro,* Madrid, 1981.
F. GIANCOTTI, «Profilo interiore del *De finibus»,* en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* I, Roma, 1961, págs. 223-306.
W. GOERLER, *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie,* Heidelberg, 1974.
A. GRILLI, «Il piano degli scritti filosofici di Cicerone», *Riv. Crit. di Stor. della Filos.* 26 (1971), 302-305.
A. HAURY, «Cicéron et l'astronomie», *Revue des Études Latines* 42 (1964), 198-212.

U. Heibges, «Religion and rhetoric in Cicero's speaches», *Latomus* 28 (1969), 833-849.

— «Cicero, a hypocrite in religion?», *American Journal of Philology* 89 (1969), 304-312.

M. J. Henry, *The relation of dogmatism and scepticism in the philosophical treatises of Cicero,* Nueva York, 1925.

R. Hirzel, *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften,* 3 vols., Leipzig, 1877-1883.

G. Kilb, *Ethische Grundbegriffe der alten Stoa und ihre Übertragung durch Cicero,* Friburgo, 1939.

U. Knoche, «Cicero. Ein Mittler griechischer Geisteskultur», *Hermes* 87 (1959), 57 y ss.

W. Kroll, *Die Kultur der Ciceronischen Zeit,* Leipzig, 1933.

L. Krumme, *Die Kritik der stoischen Theologie in Ciceros Schrift De natura deorum,* Gotinga, 1941.

K. Kumaniecki, «Tradition et apport personnel dans l'oeuvre de Cicéron», *Revue des Études Latines* 37 (1906), 171-183.

R. Kühner, *M. Tullii Ciceronis in philosophiam eiusque partes merita,* Hamburgo, 1825.

J. Kwapiszewski, «Roman philosophers in the philosophical Works of Cicero», *Symb. Philol. Posnaensium* 1 (1973), 65-75.

Y. G. Lepage, «Cicéron devant la mort de Tullia d'après sa correspondance», *Les Études Classiques* 44 (1976), 245-258.

C. Lévy, «La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *De Finibus*», *Revue des Études Latines* 62 (1984), 111-127.

A. Lieby, *Quantum philosophiae studio ad augendam dicendi facultatem Cicero tribuerit,* París, 1901.

M. O. Liscu, *Étude sur la langue de la philosophie morale de Cicéron,* París, 1930.

— *L'expression des idées philosophiques chez Cicéron,* París, 1937.

A. Lörcher, *Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern De finibus bonorum et malorum und den Akademika,* Halle, 1911.

A. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon,* Gotinga, 1940.

T. Maslowski, «The chronology of Ciceros anti-epicureanism», *Eos* 62 (1974), 55-78.

W. Medeiros, «Ciceron filósofo», *Romanitas* 10 (1970), 131-140.
H. Merguet, *Lexikon zu den philosophischen Schriften Ciceros,* Jena, 1887-1894.
A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader,* París, 1960.
— *Rhétorique et philosophie dans les Tusculanes,* París, 1961.
— «La philosophie de Cicéron avant 54», *Revue des Études Anciennes* 67 (1965), 324-341.
— «Cicéron et les sectes philosophiques. Sens et valeur de l'éclectisme académique», *Eos* 57 (1967-1968), 104-116.
— «Cicéron et les grands courants de la philosophie antique. Problèmes généraux», *Lustrum* 16 (1971-1972), 81-103.
— «Épicurisme et christianisme au temps de la Renaissance: Quelques aspects de l'influence cicéronienne», *Revue des Études Latines* 52 (1974), 356-383.
F. Moscarini, *Cicerone e l'etica stoica nel 3.º libro del De finibus,* Roma, 1930.
C. Murley, «Cicero's attitude toward Lucretius», *Classical Philology* 23 (1928), 289-291.
M. N. P. Packer, *Cicero's presentation of Epicurean ethics,* Nueva York, 1938.
E. Paratore, *L'epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino,* Roma, 1960.
D. Pesce, *L'etica stoica nel terzo libro del De finibus,* Brescia, 1977.
F. Peters, *T. Lucretius et M. Cicero quomodo vocabula graeca Epicuri disciplinae propria Latine verterint,* Münster, 1926.
R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon: L'expression de la pensée complexe en latin classique,* París, 1957.
V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero,* Berlín, 1936.
G. C. Pucci, «Echi lucreziani in Cicerone», *Studi Italiani di Filologia Classica* 38 (1966), 70-132.
C. Righi, *La filosofia civile e giuridica di Cicerone,* Bolonia, 1930.

A. ROSTAGNI, «Risonanza dell'estetica di Filodemo in Cicerone», *Atene e Roma* 25 (1922), 28-44.

M. RUCH, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron,* París, 1956.

— *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution,* París, 1958.

F. SBORDONE, «Cicerone e Filodemo», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* I, Roma, 1959, páginas 187-192.

M. SCHAEFER, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero,* Munich, 1934.

P. SERRA ZANETTI, «Sul criterio e il valore della traduzione per Cicerone e S. Gerolamo», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* II, Roma, 1961, págs. 355-405.

W. SÜSS, *Cicero. Eine Einführung in seine philosophischen Schriften (mit Ausschluss der staatsphilosophischen Werke),* Wiesbaden, 1966.

K. SVOBODA, «Essai sur les sources des écrits philosophiques de Cicéron», *Listy Filologicke* 37 (1919), 3-13, 65-79, 129-161, 257-268, 327-336.

M. L. TEYSSIER, «Le langage des arts et l'expression philosophique chez Cicéron: ombres et lumières», *Revue des Études Latines* 57 (1980), 187-203.

C. THIAUCOURT, *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,* París, 1885.

— «Les premiers apologistes chrétiens à Rome et les traités philosophiques de Cicéron», *Revue des Cours et Conférences* 1 (1904), 408-418.

M. A. TROUARD, *Cicero's attitude towards the Greeks,* Chicago, 1942.

W. TURNER, *The philosophy of Cicero,* Washington, 1913.

H. URI, *Cicero und die epikureische Philosophie,* Munich, 1914.

M. VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron,* París, 1957.

C. VICOL, «Cicerone espositore e critico dell'epicureismo», *Ephemeris Dacoromana* 10 (1945), 155-347.

A. WEISCHE, *Cicero und die Neue Akademie,* Münster, 1961.

TH. ZIELINSKI, *Cicero im Wandel der Jahrhunderte,* Leipzig, 1929.

LIBRO I

Sinopsis

Este primer libro reproduce una conversación mantenida entre Cicerón, en su villa de Cumas, y sus jóvenes amigos Lucio Manlio Torcuato y Gayo Valerio Triario. Tanto en este libro como en los restantes, la numeración se refiere a los párrafos.

1. Prefacio dedicado a Bruto y defensa del quehacer filosófico.
2-12. Justificación por intentar adaptar la filosofía griega al latín, y dificultades de este empeño. Importancia de la ética.
13-16. Introducción a los libros I y II. Escenificación de los personajes del diálogo: Torcuato, Triario y Cicerón.
17-21. Objeciones de Cicerón a la física de Epicuro, que, en su opinión, o no es nueva o no es verdadera.
22-26. Cicerón combate y desaprueba la lógica y la moral epicúrea. También censura el poco interés de Epicuro por la erudición.
27. Triario se admira de que Cicerón prive a Epicuro de todo valor como filósofo.
28. Torcuato toma a su cargo la defensa de Epicuro, pero limitándose solamente a la ética.
29-31. El supremo bien es el placer. Un instinto natural impulsa a todos los seres a buscar el placer y rechazar el dolor.

32-33. La suprema regla de sabiduría será renunciar a pequeños placeres para conseguir otros mayores, o soportar pequeños dolores para evitar otros más graves.
34-36. Explicación epicúrea de lo anterior mediante la apelación a intereses particulares.
37-39. El supremo placer consiste en la ausencia de dolor. No hay término medio entre el placer y el dolor.
40-42. El supremo bien es el placer.
43-45. Las virtudes no son en sí mismas fines, sino medios para alcanzar el placer. La sabiduría es el guía más seguro hacia el placer, porque disipa los temores. División de los deseos, según Epicuro.
46-48. La moderación o templanza es el mejor medio de acrecentar los placeres.
49. El valor da fuerza al hombre contra los dolores y es causa de placer.
50-54. La justicia tranquiliza los espíritus y es deseable por el placer que produce.
55-57. Los placeres y dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo, pero con los del alma se percibe lo pasado y lo futuro, y tienen más importancia para la felicidad de la vida.
58-61. Sólo es vida feliz la que se basa en la virtud y la que controla las pasiones.
62-63. El sabio es siempre feliz, y no le afectan las mudanzas de la fortuna.
63-64. La dialéctica no aporta nada a la felicidad de la vida; en cambio, la física es de gran importancia, porque libera de miedos y sirve de apoyo a la moral.
65. Importancia de la amistad en la filosofía de Epicuro.
66-70. Tres diferentes teorías sobre la amistad: 1.ª) la amistad es interesada; 2.ª) se ama primero por interés, luego por costumbre y, por último, se ama al amigo por sí mismo; 3.ª) la amistad es un pacto tácito.
71-72. Defensa y elogio de Epicuro.

No ignoraba yo, Bruto [51], que, al revestir de forma la- 1
tina los asuntos que filósofos de gran ingenio y de profun-
do saber habían tratado en lengua griega, este trabajo mío
estaría expuesto a críticas diversas. A ciertas personas, y
no precisamente las más ignorantes, les desagrada por com-
pleto este trabajo de la filosofía. Otros, sin embargo, no
se muestran tan exigentes, siempre que se practique con
cierta moderación, pero estiman que no se debe poner en
ello tanto interés y esfuerzo. No faltarán todavía quienes,
versados en las letras griegas y menospreciadores de las
latinas, digan que prefieren dedicarse a la lectura de los
autores griegos. Por fin, me imagino que habrá algunos
que me invitarán a practicar otra clase de escritos y dirán
que este género de literatura, aunque es distinguido, no
se acomoda a mi dignidad y a mi rango. Contra todos 2
éstos creo conveniente decir unas breves palabras, aunque
a los detractores de la filosofía les he respondido suficien-
temente en el libro en que la defendí y ensalcé con ocasión
de haber sido acusada y calumniada por Hortensio [52]. Con-

[51] Se refiere al asesino de César, al que no sólo dedica esta obra, sino también otros tratados filosóficos y retóricos. Quedan ocho cartas suyas dirigidas a Cicerón y una dirigida a Ático. Pertenecía M. Bruto a la escuela oratoria de los neo-áticos.

[52] Era Hortensio un famoso orador de la escuela asiática. Su estilo espléndido y grandilocuente convencía y arrastraba a las masas. Esto se debía más a su voz y a su porte de orador, que al contenido de sus discursos, circunstancia que nos recuerda la oratoria de nuestro Castelar. Nació el año 114, y murió en el 50 a. C. Cicerón escribió con el título de *Hortensius* un tratado de exhortación a la filosofía, del que sólo nos quedan fragmentos. Los más importantes son los conservados por San Agustín, que dijo de este libro: «Transformó mi sensibilidad y volvió hacia ti mis plegarias, Señor» (*Confesiones* III 4, 7). — Cicerón pone un extraordinario empeño en realzarlo porque la opinión pública lo consideraba como un émulo suyo. Sobre el *Hortensio* de Cicerón son interesantes los trabajos de M. Ruch, *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et*

siderando que aquel libro había alcanzado tu aprobación y la de aquellos a quienes yo estimaba capaces de enjuiciarlo, me propuse continuar con el tema, ante el temor de que pareciera que yo, que era capaz de excitar las aficiones de los hombres, me sentía incapaz de satisfacerlas. Sin embargo, los que muestran vivísimo interés por este género de estudios, pero pretenden que se tenga en él cierta moderación, exigen una continencia difícil en una investigación que, luego de iniciada, no puede ser frenada ni parada; de manera que me parecen más ecuánimes los que pretenden apartarme por completo de la filosofía que los que fijan un tope a materia de por sí ilimitada y buscan término medio a una ciencia que adquiere tanto más valor
3 cuanto más extensa es. Pues, si es posible llegar a la completa adquisición de la sabiduría, no sólo debemos alcanzarla, sino también disfrutarla; y si ello es difícil, al menos no debe haber descanso en la búsqueda de la verdad hasta llegar a encontrarla, pues es una vergüenza mostrar fatiga en la búsqueda cuando es tan hermoso lo que se busca. Además, si cuando escribo me deleito, ¿quién puede haber tan envidioso que me lo impida?; si, por el contrario, es una fatiga para mí, ¿quién será capaz de poner tasa al trabajo ajeno? Y si es cierto que el Cremes de Terencio no es inhumano al no querer que su nuevo vecino «cave la tierra, are o lleve alguna carga» [53] (pues no trata de apartarle del trabajo, sino de una tarea servil), no es me-

reconstitution, París, 1958, y L. ALFONSI, «Studi sull' *Hortensius* di Cicerone», *Athenaeum* 42 (1964), 121-130.

[53] Este verso es un trímetro yámbico que pertenece a la comedia de TERENCIO, *Heautontimōroúmenos* 69, y en el que Cremes, uno de sus personajes, recrimina a su vecino Menedemo que tome a su cargo un trabajo excesivo, pudiendo ordenar a otros que lo hagan.

nos cierto que son indiscretos esos a quienes molesta un trabajo que a mí no puede resultarme más placentero.

Más difícil es responder satisfactoriamente a los que 2, 4
afectan despreciar las obras escritas en latín. Lo que me admira en éstos, sobre todo, es por qué no les agrada la lengua materna en materias de altísima importancia, siendo así que leen con agrado obras de teatro latinas traducidas literalmente de otras griegas. Y ¿quién es tan enemigo del nombre romano, por así decirlo, que desprecie o rechace la *Medea* de Ennio [54] o la *Antíope* de Pacuvio [55], con el pretexto de que le encantan estas piezas si son las de Eurípides [56], pero le hastían escritas en latín? «¿Tendré yo que leer, dirá, los *Sinefebos* [57] de Cecilio [58] o el *Andria* de Terencio antes que ambos títulos de Menandro [59]?»

---

[54] Poeta épico latino nacido en Calabria y llevado a Roma por Escipión. Tradujo del griego varias tragedias, entre ellas la *Medea* aquí citada y traducida de la de Eurípides. También escribió comedias y poemas épicos. Su obra más celebrada fue los *Anales,* en 18 libros, donde narra toda la historia de Roma.

[55] Poeta trágico latino, nacido en Brindis el año 220 a. C. Era discípulo y sobrino de Ennio, que le llevó a Roma. Fue pintor y poeta. Entre las doce tragedias que se conservan como suyas figura la *Antíope,* aquí citada, cuyo asunto está tomado de una tragedia de Eurípides.

[56] Uno de los tres grandes poetas trágicos de Grecia. Se le atribuyen unas 92 obras dramáticas, pero sólo han llegado hasta nosotros 17 tragedias y un drama satírico.

[57] Significa «compañeros de juventud», y es el título de una comedia de Cecilio Estacio imitada de otra de Menandro.

[58] Cecilio Estacio nació en la Galia Cisalpina; fue esclavo en Roma y, al adquirir la libertad, tomó el nombre de su dueño Cecilio. Escribió varias comedias, de las que sólo quedan fragmentos.

[59] Poeta griego nacido en Atenas el año 340 a. C. Fue el creador de la comedia nueva. Escribió más de cien piezas, de las que sólo se conocían fragmentos muy cortos hasta que, en 1907, se encontraron y publicaron fragmentos más importantes de cuatro comedias. Fue imitado

5 Yo estoy tan alejado de la opinión de éstos, que, a pesar de la maravillosa perfección de la *Electra* de Sófocles [60], me parece que debo leer la mala traducción de Atilio [61], de quien Licino [62] dijo que era un «escritor de hierro»; a fin de cuentas, creo que, como escritor que es, es digno de ser leído. Porque ignorar a nuestros poetas es indicio de una excesiva dejadez o de una remilgada delicadeza. En suma, no considero muy cultos a quienes desconocen nuestras producciones literarias.

¿Tal vez aquello de

Ojalá en el bosque... [63]

lo leemos con no menos agrado que el original griego y, sin embargo, las disertaciones de Platón sobre la morali-

---

por Plauto y por Cecilio, pero, de manera especial, por Terencio. *Andria,* aquí cit., es imitación de dos obras de Menandro, *Andria* y *Perintia.*

[60] Poeta trágico que ocupó, después de la muerte de Esquilo, el primer puesto entre los trágicos griegos. Escribió unas ciento treinta obras, de las que sólo han llegado hasta nosotros siete tragedias, consideradas como obras maestras del género.

[61] Poeta cómico contemporáneo de Plauto, del que tenemos escasas noticias y a quien el mismo Cicerón llama «poeta durísimo» (*Att.* XIV 20, 3). La *Electra* citada por Cicerón tuvo el honor de ser representada en los juegos fúnebres en honor de César. Cf. H. Bardon, *La littérature latine inconnue,* I, París, 1952, págs. 37 y sigs.

[62] Sobre este nombre difieren mucho los códices. Adopto la conjetura de F. W. Müller. La edición teubneriana de Schiche propone *Lucilius.* Se trata, sin duda, de *Porcius Licinus,* poeta del círculo de Q. Lutacio Cátulo, del que Aulo Gelio (XIX 9, 3) ha conservado algunos fragmentos. El fragmento mayor de su obra lo debemos a Suetonio; cf. H. Bardon, «Q. Lutatius Catulus et son cercle littéraire», *Les Étud. Class.* (1950), 145 y ss.

[63] Cicerón no amplifica más la cita de este pasaje, quizá porque era muy conocido en su época. En el tratado *De fato* 15, 35, cita dos versos completos, y en la *Rhet. ad Heren.* II 22, 34, se leen hasta ocho versos seguidos. Se trata de un pasaje de la *Medea* de Ennio, traducida de Eurípides.

dad y la felicidad no nos agradarán expresadas en latín? Y si yo no me limito a la función de simple traductor, 6
sino que expongo fielmente las teorías de aquellos a quienes apruebo, y añado mi opinión personal y mi peculiar arte de narrador, ¿qué motivos tienen para preferir las obras griegas a las que están escritas en un estilo elegante y no son serviles traducciones de las griegas? Si acaso replicaran que todos estos temas filosóficos han sido tratados por los griegos, no hay razón tampoco para que lean tantos autores griegos como los que son dignos de leerse. Pues ¿qué ha pasado por alto Crisipo [64] en lo tocante a las doctrinas estoicas? Sin embargo, leemos a Diógenes [65], a Antípatro [66], a Mnesarco [67], a Panecio [68] y a otros muchos, y, sobre

---

[64] Insigne estoico, discípulo de Zenón. Además de otros tratados, escribió una *Ars Rhetorica,* de la que el mismo Cicerón dirá más adelante (*De fin.* IV 3, 7): «Si alguien quisiera aprender a callar no debería leer otra cosa.»

[65] Filósofo estoico, discípulo de Crisipo. Se le llamaba «el babilonio» por ser de Seleucia. Junto con Critolao y Carnéades, formó parte de la embajada enviada a Roma por los atenienses para conseguir que les fuera condonada la multa de 500 talentos impuesta por la destrucción de Oropo. En el libro III de este tratado expone Cicerón las opiniones de este filósofo sobre las riquezas y la fama, así como su definición del bien.

[66] Estoico, natural de Tarso o de Sidón, discípulo de Diógenes y maestro de Panecio y de Catón el Viejo.

[67] Filósofo estoico discípulo de Panecio. Sostenía que, para ser orador, es preciso ser filósofo (cf. CICERÓN, *De orat.* I 11, 45 y 17, 83).

[68] Filósofo estoico discípulo de Antípatro. En Roma trabó amistad con Lelio y con Escipión Africano el Menor. Escribió tres libros sobre los deberes, en los que se inspiró Cicerón para componer sus dos primeros libros *De officiis.* Influyó también en el historiador Q. Mucio Escévola y en el historiador griego Polibio. Panecio y Posidonio son las figuras principales de lo que se ha llamado el estoicismo medio, que tendió marcadamente al eclecticismo y adoptó, entre otros, algunos elementos platónicos y aristotélicos, apartándose un poco del estoicismo ortodoxo.

todo, a nuestro amigo Posidonio [69]. ¿Acaso pierde encanto Teofrasto [70] cuando discute cuestiones tratadas anteriormente por Aristóteles? ¿Desisten, tal vez, los epicúreos de escribir a su gusto sobre los mismos temas expuestos ya por Epicuro y por los filósofos antiguos? Pues si los griegos son leídos por los propios griegos, incluso cuando presentan las mismas ideas en forma diferente, ¿qué motivo hay para que los nuestros no sean leídos por los nuestros?

3, 7 Sin embargo, si yo me limitara a traducir a Platón o a Aristóteles como han traducido nuestros poetas las piezas griegas, creo que mis conciudadanos tendrían muy poco que agradecerme por haber hecho llegar a su conocimiento aquellos genios divinos. Todavía no lo he hecho, pero no creo que me esté prohibido hacerlo. Si lo considero oportuno, traduciré algunos pasajes, principalmente de los filósofos que acabo de nombrar, siempre que se me ofrezca ocasión propicia para hacerlo, como suelen traducirlos Ennio de Homero y Afranio de Menandro [71]. Y no

---

[69] Discípulo de Panecio y amigo de Cicerón y de Pompeyo. Nació en Apamea de Siria. Después de largos viajes a España y a Egipto, abrió una escuela en Rodas el año 97 a. C., y allí fue donde, el año 78, acudió a escuchar sus lecciones Cicerón. Sus obras se han perdido, pero parece que escribió también un tratado sobre los deberes, según uno de los 23 títulos que han llegado hasta nosotros.

[70] Filósofo peripatético nacido en Éreso, en la isla de Lesbos. Se llamaba Tirtano, pero prevaleció el nombre de Teofrasto (divino hablador) que le dio Aristóteles por su dulzura y elegancia de lenguaje. Llegó a Atenas a los 18 años e ingresó en la Academia de Platón. Luego entabló amistad con Aristóteles, con quien estuvo en Mitilene. Aristóteles le confió la educación de Nicómaco, le dio en matrimonio a su hija Pitia y le dejó su biblioteca en testamento. De sus numerosas obras sólo quedan fragmentos. DIÓGENES LAERCIO da un largo catálogo (V 2, 42).

[71] De Ennio ya se habló en la n. 54. Afranio fue un poeta cómico y el principal representante de la *fabula togata* en Roma e imitador de

rehusaré yo, como nuestro Lucilio [72], que todo el mundo lea mis obras. ¡Ojalá viviera aquel famoso Persio [73], y mucho mejor aún, Escipión y Rutilio [74]! Temiendo Lucilio la crítica de éstos, afirma que él escribe para los habitantes de Tarento, de Consenza y de Sicilia [75]. Sin duda era ésta una broma de las muchas suyas, pues no existían entonces

---

Terencio y de Menandro. Se conocen los títulos de muchas de sus obras. De Menandro se habló también en la n. 59. Por su parte, Cicerón cumplió lo que aquí apunta, traduciendo libremente el *Económico* de Jenofonte, y parece que también el *Timeo* y el *Protágoras* de Platón, así como sendos discursos de Demóstenes y de Esquines y los *Fenómenos* de Arato en verso. Cf. R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon,* París, 1957, y A. Franzoni, «Osservazioni sulla traduzione ciceroniana del *Timeo* di Platone», *Publ. Fac. di Magistero Univers. di Ferrara* I, 3 (1973), 47-58.

[72] Famoso poeta satírico romano. De sus treinta libros de sátiras sólo nos han llegado algunos fragmentos en hexámetros. Tenía un espíritu mordaz, y su polémica era vigorosa y temible, aunque de estilo descuidado y sin gracia. La mayor parte de su vida la pasó en Roma, pero sirvió en España a las órdenes de su amigo Escipión (el segundo Africano) y presenció la toma de Numancia.

[73] Este Persio fue el más eminente erudito de su época. No sólo se ocupó de gramática, sino también de oratoria. Cicerón lo califica de *homo litteratus* (*Brut.* 26, 29), y Lucilio le llamaba *homo doctus et perurbanus* (Cicerón, *De orat.* II 6, 25).

[74] El Escipión aquí mencionado es el llamado Africano Menor, el destructor de Cartago y de Numancia, amigo y protector de los literatos. Fue discípulo de Panecio y de Polibio. Su figura fue enaltecida por Tito Livio. Rutilio Rufo fue un literato y filósofo estoico, discípulo de Panecio. Nació hacia el 152 a. C. y fue legado de Mucio Escévola en Asia el año 94. Se ganó la estima de los provinciales por su rectitud, pero los publicanos le acusaron de concusión y lograron que fuera condenado. Estuvo desterrado en Asia, y pasó su vejez en Esmirna, dedicado al estudio. Compuso una historia de Roma en griego y una autobiografía en latín.

[75] Estos pueblos poseían una floreciente cultura griega y eran amantes de las diversiones y de las bromas punzantes; por eso dice Lucilio que sus sátiras iban dirigidas a estas gentes, a las que Ennio llama *bilingues bruttaces,* porque hablaban una jerga mezclada de griego y de osco.

hombres tan doctos como para temer sus críticas y, por otra parte, los escritos de aquél son un tanto frívolos, de modo que se deja traslucir en ellos mucha agudeza de inge-
8 nio, pero una doctrina de poco valor. Ahora bien, ¿a qué clase de lector deberé temer yo, desde el momento en que me atrevo a dedicarte esta obra a ti, que no cedes en conocimientos filosóficos a los mismos griegos? Bien es verdad que lo hago provocado por ti mismo en aquel encantador libro sobre la virtud que me dedicaste. Pero la razón de que algunos tengan aversión a los tratados en latín se debe, creo, a que toparon con ciertas obras de estilo pedestre y desaliñado, de malos autores griegos, y peor escritas en latín. Yo les doy la razón, con tal que reconozcan que esas obras no deben leerse ni siquiera en griego. Pero ¿quién será capaz de no leer obras buenas, de elocución cuidada y expuestas con elevación y elegancia? A menos que desee disfrutar enteramente del calificativo de griego con el que Escévola [76], siendo pretor, saludó a Albucio [77] en Atenas.
9 Esta anécdota la relata con mucha gracia y en toda su sal el propio Lucilio, que presenta muy agudamente a Escévola diciendo:

Griego has querido tú, Albucio, que te llamen antes que [romano o sabino
o conciudadano de Poncio, de Tritano [78], de los centu- [riones,

[76] Quinto Mucio Escévola, de sobrenombre «el Augur», fue partidario de las doctrinas estoicas y un gran jurisconsulto. Enseñó a Cicerón el derecho. Es interlocutor del libro I *De oratore.* Fue pretor en Acaya el año 121 a. C. Acusado de *repetundis,* es decir, de concusión, por T. Albucio, se defendió él mismo y salió absuelto.

[77] Fue Albucio propretor de Cerdeña el año 133 a. C., y secuaz del epicureísmo. Condenado por concusión, marchó desterrado a Atenas, donde cobró gran afición a la literatura y al arte griegos.

[78] Poncio fue un centurión famoso por su fortaleza física, pero del

de los hombres ilustres, de los soldados de primera fila
[y de los portaestandartes;
por eso yo, pretor en Atenas,
al acercarte a mí te saludo en griego:
chaîre, *te digo, Tito, y los lictores y el escuadrón todo*
[y la escolta dicen: chaîre, *Tito.*
Desde aquel día, Albucio es mi enemigo, desde aquel día
[es mi adversario.

Pero tenía razón Mucio. Y yo, por mi parte, no logro 10
comprender de dónde proviene este tan excesivo desdén por nuestras propias producciones. No es el momento oportuno para dilucidarlo, pero creo, y lo he sostenido muchas veces, que la lengua latina no sólo no es pobre, como vulgarmente se cree, sino que es aún más rica que la griega [78bis]. Pues ¿cuándo nos ha faltado a nosotros o, diré mejor, a los buenos oradores y poetas, desde el momento en que tuvieron un modelo a quien imitar, algún ornato propio de la expresión amplia o elegante?

Por lo que a mí se refiere, puesto que en las activi- 4
dades, fatigas y peligros del foro creo no haber abandonado el puesto de honor que me fue asignado por el pueblo

---

que no se sabe nada más. Cicerón lo cita otra vez (*Cato Maior* 10, 33). Tritano fue un célebre gladiador, según Plinio (*Hist. Nat.* VII 19), flaco de cuerpo, pero de fuerza extraordinaria.

[78bis] No es cierto que el latín sea más rico que el griego. Todos los escritores latinos que tratan asuntos filosóficos, incluso Séneca, se quejan de la pobreza del latín para la expresión filosófica. Lucrecio se lamenta de esta pobreza en tres pasajes distintos (*De la naturaleza de las cosas* I 139 y 833, y III 260), y Cicerón mismo se contradice en este punto en varias ocasiones, pues más adelante, en este mismo tratado (III 15, 51), y en *Tusc.* II 15, 35, admite que la lengua griega es más rica que la latina.

romano, debo, sin duda, en la medida de mis fuerzas, trabajar también para hacer más doctos a mis conciudadanos con mi actividad, mi esfuerzo y mi fatiga, y, sin contradecir el gusto de aquellos que prefieren leer las obras griegas (con tal que las lean de verdad y no lo finjan), ser útil también a los que deseen servirse de las dos literaturas o a quienes, teniendo una propia, no echen mucho de menos
11 la ajena. En cuanto a los que desearían que yo escribiera sobre otros asuntos, deben ser razonables, pues he escrito ya mucho, hasta el punto de que nadie de los nuestros ha escrito más, y quizá escribiré más aún , si tengo vida [79]. A pesar de todo, el que llegue a leer con atención estas obras filosóficas mías, encontrará que no hay materia de la que pueda sacarse más provecho. Pues ¿qué hay en la vida tan digno de indagarse como las cuestiones de las que se ocupa la filosofía y, de manera especial, las que se tratan en esta obra: cuál es el fin, cuál el extremo, cuál el bien definitivo al que deben ordenarse todos los principios de vivir bien y de obrar rectamente; qué es lo que la naturaleza persigue como el supremo de los bienes deseables y qué es lo que rechaza como el mayor de los males? Y puesto que sobre este punto existe gran discrepancia entre los hombres más sabios, ¿quién pensará que es ajeno a la dignidad en que cualquiera me coloque investigar lo que es mejor y más cierto en todas las funciones de la vida?
12 ¿Acaso podrán disertar los principales personajes de la ciudad, P. Escévola [80] y M. Manilio [81], de quienes disiente

---

[79] Escribía Cicerón este tratado el año 45; pero, hasta su asesinato en el 43, tuvo aún tiempo de escribir: *Tusculanae disputationes, De natura deorum, Cato maior, De diuinatione, De fato, Laelius* y *De officiis.*

[80] Se trata del padre de Q. Mucio Escévola, citado en la n. 76. Fue tribuno de la plebe el año 141, pretor el 136 y cónsul el 133 a. C. Según Cicerón, es el primero a quien se le puede dar el título de jurisconsulto.

M. Bruto [82], sobre si el hijo de una esclava debe considerarse ganancia del dueño (problema sutil y no inútil para la vida social, pues yo mismo leo y leeré con gusto esos escritos y otros del mismo género), y se despreciarán, en cambio, estas cuestiones que atañen a la vida toda? Aunque aquellos tratados sean más populares, éstos son, sin duda, más fecundos en bienes. Pero esto podrán juzgarlo por sí mismos los lectores. Por mi parte, creo que he desarrollado casi en toda su amplitud la cuestión sobre los límites extremos de los bienes y de los males en estos escritos, en los que, lo mejor que he podido, he tratado de exponer no sólo mi punto de vista, sino también las doctrinas de cada una de las escuelas filosóficas.

Para comenzar por lo más fácil, abordaré primero el 5, 13
sistema de Epicuro, que es el más conocido para la mayoría. Podrás observar que lo voy a exponer de tal manera que no acostumbran a exponerlo con más precisión los mismos partidarios del sistema. Pues mi propósito es encontrar la verdad, no refutar a otro como si se tratara de un adversario.

La teoría de Epicuro sobre el placer fue hábilmente defendida, en cierta ocasión, por L. Torcuato, buen conocedor de todos los sistemas filosóficos, y yo le respondí en presencia de C. Triario [83], joven prudente e instruido que

Era conocida su enemistad personal con Escipión el Africano y P. Cornelio Escipión Nasica.

[81] Este M. Manlio fue cónsul el año 149 a. C. CICERÓN lo cita (*De orat.* I 48, 212), junto con Sex. Aelio y P. Mucio, como uno de los más grandes jurisconsultos.

[82] Es el padre de Bruto, a quien Cicerón dedica este tratado, y jurisconsulto al que se atribuyen siete libros *De iure ciuili.* AULO GELIO, XVII 7, 3, lo sitúa entre los tres grandes jurisconsultos de su tiempo.

[83] De estos dos personajes habla CICERÓN encomiásticamente en *Brut.*

14 asistía a aquella discusión. Habiendo venido los dos a saludarme a mi finca de Cumas [84], hablamos primeramente un poco sobre temas literarios, a los que ambos eran muy aficionados. Luego Torcuato dijo: «Puesto que por fin te hemos encontrado una vez desocupado, escucharé con gusto la razón por la que tú, aunque es cierto que no detestas a nuestro Epicuro, como hacen casi todos sus adversarios, sin embargo no apruebas al hombre a quien yo considero el único que conoció la verdad, que libró de los mayores errores los espíritus de los hombres y les enseñó todos los preceptos encaminados a vivir virtuosa y felizmente. Pero creo que a ti, como a nuestro amigo Triario, no te agrada porque ha desdeñado esas bellezas oratorias de Platón, Aristóteles y Teofrasto. Pues será difícil hacerme creer que son sus teorías las que no te parecen
15 verdaderas.» «Observa cuánto te equivocas, Torcuato —le respondí—; no me desagrada la forma de expresión de ese filósofo, pues encierra en sus palabras lo que quiere decir y lo expone de manera completamente inteligible; además, yo no desprecio la elocuencia en un filósofo, pero, si le falta, tampoco se la exijo. Lo que no me satisface es lo que dice, y ciertamente, en muchos puntos. Pero 'tantos

76, 265. Contra L. Torcuato defendió Cicerón la causa de P. Cornelio Sila, a quien Torcuato acusaba como mezclado en la conjuración de Catilina. De los hijos de Triario fue tutor Cicerón.

[84] Cicerón, además de la casa que habitaba en el Palatino y las que conservaba de su padre en las Carenas, poesía otras en el Argileto y en el Aventino, que le proporcionaban una renta de 80.000 sestercios. Pero tenía también varias quintas en Italia. Nos han llegado noticias de siete importantes, además de la de Cumas aquí citada. La más famosa era la de Túsculo, que debió de costarle muy cara, porque, a su vuelta del destierro, el Senado le concedió 500.000 sestercios para repararla, y le pareció poco.

hombres, tantas opiniones' [85]; puedo, pues, engañarme.» «Mas, en fin, ¿por qué no te satisface? —me preguntó—, pues te considero juez equitativo, con tal que conozcas bien lo que él dice.» «A no ser que creas —le contesté— que 16
me han engañado Fedro o Zenón [86], los dos maestros a quienes he escuchado, sin que consiguieran probarme más que su diligencia en la exposición, me son bastante conocidas todas las doctrinas de Epicuro. Además, a estos que he citado los escuché frecuentemente en compañía de mi amigo Ático [87], que los admiraba a ambos, y de Fedro incluso era amigo, y todos los días cambiábamos impresiones sobre los argumentos que les habíamos oído. Nunca discutíamos sobre lo que yo podía entender, sino sobre lo que estaba dispuesto a aceptar.»

«Entonces, ¿de qué se trata? —replicó—; tengo ganas 6, 17
de saber qué es lo que no apruebas.» «Para comenzar —dije—, en la física, de la que está tan orgulloso, en primer lugar no tiene nada original. Expone las teorías de Demócrito con ligerísimas modificaciones, pero en forma

[85] Esta sentencia aparece ya en TERENCIO, *Phorm.* 454, y luego en HORACIO, *Sát.* II 1, 27.

[86] Este Fedro fue un filósofo ateniense, jefe de la escuela epicúrea y uno de los maestros de Cicerón. Escribió un tratado en el que posiblemente se inspiró Cicerón para componer su *De natura deorum.* De él habla el propio CICERÓN, en *Fam.* XIII 12, *De nat. deor.* I 33, 93, y *Phil.* V 5, 13. Zenón, filósofo epicúreo, a quien no se debe confundir con Zenón de Elea ni con Zenón de Citium, fue maestro de Cicerón y de Ático. Lo cita, asimismo, CICERÓN, en *De nat. deor.* I 21, 59, y 33, 93, y en *Tusc.* III 18, 38.

[87] Tito Pomponio Ático fue gran amigo de Cicerón. Se le dio el sobrenombre de Ático por haber vivido largo tiempo en Atenas y por sus grandes conocimientos de la literatura griega. Vivió apartado de la política, aunque disfrutando de la amistad de los hombres más prestigiosos de todos los partidos.

tal que lo que quiere corregir, en mi opinión al menos, lo echa a perder. Demócrito piensa que los que llama átomos, o sea, los cuerpos indivisibles por su solidez, se desplazan en el vacío infinito, en el que no hay ni alto ni bajo ni medio ni último ni extremo, de tal manera que en sus encuentros se unen entre sí estrechamente, de donde se origina todo lo que existe y lo que se ve; y que ese movimiento de los átomos no ha tenido principio alguno, sino que exis-
18 te desde la eternidad [88]. Y Epicuro, en los puntos en que sigue a Demócrito, apenas comete errores. Pero yo no apruebo muchas teorías comunes a ambos, de manera especial aquella en la que, debiéndose investigar acerca de la naturaleza dos cuestiones [89]: la primera qué es la materia de la que todo se hace, y la segunda cuál es la fuerza que lo produce, discurrieron sobre la materia, pero la fuerza y la causa eficiente las pasaron por alto. Este error les es común; pero he aquí los puntos en que tropieza particularmente Epicuro. Cree que esos cuerpos indivisibles y sólidos se desplazan hacia abajo por su propio peso en línea recta y que éste es el movimiento natural de todos los
19 cuerpos. Pero, al mismo tiempo, comprendiendo, como

[88] Es el concepto materialista, que hace imposible concebir la creación. Los griegos, incluso Platón y Aristóteles, no pudieron concebir la materia más que como eterna. Pero en Demócrito, Epicuro y Lucrecio implica la negación de cualquier explicación del mundo y del espíritu humano que no sea mecánica y antiespiritualista. La química actual no acepta de manera absoluta el principio que desde Lavoisier parecía indudable: «En el universo, nada se crea, nada se destruye.»

[89] Los académicos y peripatéticos admitían dos principios: «fuerza» y «materia», como aquí. Para Platón, los dos principios eran «idea» y «mundo fenoménico»; para Aristóteles, «materia» y «forma»; pero el mecanicismo democríteo y epicúreo admitía sólo la materia y suprimía toda fuerza universal de la naturaleza, incluso concebida panteísticamente, como la concebían los estoicos.

hombre ingenioso, que si todos los cuerpos se desplazaran de arriba abajo y, como he dicho, en línea recta, nunca podría tocarse un átomo con otro, introdujo una idea de su invención: dijo que el átomo tenía una desviación pequeñísima, la menor posible, y que así se producían los contactos, las uniones y los enlaces de los átomos entre sí, de donde se originaba el mundo y todas las partes del mundo y las cosas que en él se encuentran. Esta teoría, además de ser toda ella una ficción pueril, tampoco logra lo que pretende. En efecto, se supone, por una parte, que la desviación es arbitraria (pues afirma que el átomo se desvía sin causa alguna [90], y no hay cosa más deshonrosa para un físico que decir que algo se produce sin causa), y, por otra parte, ha despojado a los átomos, sin ningún motivo, de aquel movimiento natural en línea recta y de arriba abajo que él mismo había establecido para todo cuerpo pesado; y tampoco ha logrado el fin que se había propuesto con esta suposición. Pues, si todos los átomos se desvían, jamás se producirá ningún encuentro; y si unos se desvían, mientras que otros se desplazan en línea recta por su propio peso, esto significará, en primer lugar, establecer distintas categorías de átomos para que unos se des-

[90] De la falta de una causa en la declinación de los átomos se escandalizaban los antiguos, y el mismo LUCRECIO no encontró mejor explicación que afirmar: «Es cosa visible, manifiesta y evidente, que los cuerpos pesados no pueden por sí mismos tomar, al caer, una dirección tan oblicua que nosotros podamos advertirlo. Mas ¿quién podría percibir que no se desvían en absoluto de la vertical?» (II 245-250). Pero C. DIANO, «La psicologia di Epicuro e la teoria delle passioni», *Giorn. Crit. della Filos. Ital.* (1939-1942), 87, ha demostrado que la declinación sin causa no es más que la transposición en términos de física atomística de la doctrina aristotélica del accidente. En efecto, sucesos por accidente son los que pueden acaecer y no acaecer, y excluyen la necesidad lógica y la motriz.

placen recta y otros oblicuamente, y, en segundo lugar, esa misma desordenada mezcla de los átomos, y en esto tropieza también Demócrito, no será capaz de producir el orden que vemos en el universo. Y tampoco es propio de un físico admitir la existencia de algo mínimo [91]. Sin duda no habría pensado jamás eso, si hubiera preferido aprender de su amigo Polieno [92] la geometría, antes que apartarle a él de tal estudio. A Demócrito, hombre sabio y versado en geometría, el sol le parece de gran magnitud; a Epicuro, de un pie de diámetro quizá, pues cree que es
21 del tamaño que se le ve, o algo mayor o menor. Por lo tanto, lo que modifica lo falsea, y lo que respeta es todo de Demócrito: los átomos, el vacío, las imágenes que lla-

---

[91] Según Madvig, se trata de la divisibilidad de la materia hasta el infinito; pero negar un *minimum* de materia sería negar los átomos; por eso HAVET en *Rev. Philolog.* XXII (1898), 174, opina que Madvig se equivoca en esta interpretación, y concluye: «En realidad, Cicerón parece tratar aquí una cuestión verdaderamente geométrica, la de la divisibilidad del espacio. No se trata de un *minimum* de materia, sino de un *minimum* de desviación angular». — A pesar de todas las críticas de Cicerón y de los adversarios del epicureísmo, no podemos dejar de reconocer que, con la teoría del *clinamen* aplicada al alma como átomo sutil y dotado de su mismo poder activo y dinámico, no sujeto a la necesidad de leyes mecánicas y encubierto con el nombre de libertad, los epicúreos combatieron de manera original la creencia estoica en el determinismo universal y las doctrinas religiosas del paganismo sobre el destino. Esta novedad de introducir en el sistema cierta libertad humana, y el deseo de salvar la física atómica, fueron, sin duda, las causas que movieron a Lucrecio a adoptar la teoría de Epicuro.

[92] Se trata de Polieno de Lámpsaco, que vivió entre la segunda mitad del siglo IV y la primera del III. Fue insigne matemático, amigo íntimo y secuaz de Epicuro. De él dice CICERÓN: «¿Y qué decir de Polieno, de quien se afirma que fue un gran matemático? ¿Acaso éste, después que se mostró de acuerdo con la teoría de Epicuro, que aseguraba que toda la geometría era falsa, se olvidó también incluso de la que sabía?» (*Academica* II 33, 106.)

man *eídōla,* mediante cuyo choque no sólo vemos, sino también pensamos; la misma infinidad, a la que llaman *apeiría,* procede por completo de él, así como los innumerables mundos que, en su opinión, nacen y mueren cada día. Aunque yo no apruebo estas teorías en manera alguna, me desagrada que Demócrito, ensalzado por los demás, sea denigrado precisamente por el que le sigue como a su único maestro [93].

»Por lo demás, en la segunda parte de la filosofía, 7, 22
que trata del método y de la dialéctica y que se denomina *logiké,* ése a quien admiráis está, en mi opinión, completamente desarmado e indefenso. Suprime las definiciones, no enseña nada sobre la división y partición, no explica cómo se construye y se concluye un razonamiento, no indica por qué método se resuelven los sofismas y se esclarece lo ambiguo. Pone el criterio de la realidad en los sentidos [94] y, si estos aceptan una sola vez como cierto algo falso, considera suprimida toda posibilidad de distinguir lo verdadero
de lo falso. Mantiene, sobre todo, el principio que la 23
propia naturaleza, como él dice, sanciona y aprueba, es decir, el placer y el dolor. A él refiere todo lo que debemos seguir o rechazar. Aunque este principio es de Aristipo [95]

[93] Cuenta Diógenes Laercio (X 8) que Epicuro, burlándose de Demócrito, llegó a deformar su nombre llamándole *Lerócrito* (= crítico de bagatelas). Sobre la ingratitud de Epicuro para con su maestro Demócrito, cf. Cicerón, *De nat. deor.* I 33, 93.

[94] Ya habían expresado la misma idea Diógenes Laercio (X 31) y Lucrecio (IV 478-499) cuando dijo: «encontrarás que son los sentidos los primeros que nos han dado la noción de verdad, y que su testimonio es irrefutable».

[95] Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates y fundador de la escuela cirenaica. En Cirene conoció las doctrinas de Protágoras, que, sin duda, fue el responsable de la tesis de Aristipo según la cual sólo nuestras sensaciones nos proporcionan conocimientos ciertos.

y lo defienden los cirenaicos mejor y con más audacia, a mí me parece de tal naturaleza que no puede imaginarse nada más indigno del hombre. Pues, al menos en mi opinión, para cosas más elevadas nos ha creado y formado la naturaleza. Y puede ser que me equivoque, pero estoy firmemente convencido de que el Torcuato [96] que alcanzó por vez primera este sobrenombre no arrancó el famoso collar al enemigo para conseguir un placer corporal, ni tampoco, durante su tercer consulado, combatió con los latinos junto al Véseris por placer. Además, por el hecho de haber matado con el hacha a su hijo, creo yo que se privó también de muchos placeres, al anteponer a su propio instinto natural y al amor paterno las exigencias de su digni-
24 dad y de su autoridad militar. Y ¿qué decir de Tito Torcuato, el que fue cónsul con Gneo Octavio, cuando mostró con aquel hijo suyo a quien había emancipado [97] para que lo adoptara Décimo Silano tal severidad que, al acusarlo los legados de los macedonios de haber aceptado dinero, siendo pretor en aquella provincia, le invitó a defenderse en su presencia y, después de haber escuchado a ambas

[96] Durante la segunda invasión gala, el año 360, Tito Manlio sostuvo una feroz pelea con un galo gigantesco, al que mató y arrebató el collar *(torquis)*. Él mismo, el año 340, siendo cónsul por tercera vez, derrotó junto al río Véseris a los latinos en un célebre combate donde brilló por su valentía Decio Mure; pero, antes de esta batalla, había condenado a muerte a su propio hijo por haber aceptado, contra sus órdenes, el desafío de un latino al que dio muerte. De estos hechos dan noticia CICERÓN, *De officiis* III 31, 112; TITO LIVIO, VII 9, 10; VALERIO MÁXIMO, VI 9, 1-3, y AULO GELIO, IX 13, 3. También T. LIVIO cita, en otro pasaje (IV 29, 5), un caso semejante de disciplina militar.

[97] El Torcuato a que se hace referencia fue cónsul con Gneo Octavio el año 165 a. C. La *emancipatio* era una fórmula de adopción por la cual el padre cedía su hijo a la persona que pretendía adoptarlo, mediante una venta ficticia *(emancipatio)* y la *manumissio* o declaración que hacía el padre ante el pretor afirmando que dejaba en libertad al hijo.

partes, declaró que el reo no parecía haber desempeñado
su cargo de un modo digno de sus antepasados, y le prohi-
bió presentarse ante su vista? ¿Te parece, acaso, que pensó
en sus placeres? Pero, dejando a un lado los peligros, las
fatigas e incluso el dolor, que los mejores ciudadanos afron-
tan por la patria y por los suyos, de modo que no sólo
no reciben ningún placer, sino que los desprecian todos
y prefieren soportar cualquier dolor antes que faltar en
nada a su deber, pasemos a aspectos que no son menos
significativos, aunque parezcan menos importantes. ¿Qué 25
placer te proporciona a ti, Torcuato, y a Triario, que nos
acompaña, la cultura literaria, la historia, la ciencia, la
lectura de los poetas y el saber de memoria tantos versos?
No pretenderás decirme: 'Estas cosas me causan placer a
mí como aquellas otras se lo causaban a los Torcuatos.'
Jamás sostuvieron esto Epicuro ni Metrodoro [98], ni ningu-
no que tuviera un poco de sentido común o que hubiera
estudiado esas teorías vuestras. Y en cuanto a la frecuente
pregunta de por qué son tan numerosos los epicúreos, hay
varias razones, pero la que más seduce a la mayoría es
el creer que Epicuro enseñó que las acciones rectas y vir-
tuosas producen por sí mismas alegría, es decir, placer [98bis].

[98] Es una conjetura de Manutius frente al pasaje bastante corrupto de los manuscritos, aceptada por todos los editores. Este Metrodoro de Lámpsaco fue discípulo de Epicuro; CICERÓN (*De finibus* II 28, 92) lo llama *alter Epicurus*, y, según nos cuenta Séneca, el propio maestro lo calificaba de sabio. Sabemos también por CICERÓN (*De nat. deor.* I 40, 103) que este Metrodoro se indignaba con su hermano Timócrates porque dudaba de que toda felicidad consistiera en el vientre.

[98bis] En efecto, el epicureísmo tuvo muchos adeptos en los últimos años de la república. CICERÓN, en *Tusc.* IV 36, dice que las principales causas de su éxito eran: 1.º) los atractivos del placer, 2.º) el ser los escritos epicúreos los únicos accesibles en latín, y 3.º) el fácil aprendizaje del sistema.

Lo que esta buena gente no comprende es que, si ello fuera así, se vendría abajo todo el sistema. Pues, si se admitiera que, aun sin ninguna relación con el cuerpo, esas acciones son agradables por naturaleza y de por sí, también la virtud y la ciencia serían deseables por sí mismas,
26 lo cual no admite Epicuro en manera alguna. Éstas son, pues, las teorías de Epicuro que yo no apruebo. Por lo demás, desearía que él mismo hubiera sido poseedor de más saberes (pues, como tú mismo tienes que admitir, no tiene altura suficiente en esos conocimientos que procuran a quienes los poseen el nombre de eruditos) o, al menos, que no hubiera apartado a otros de tales estudios. Pero veo que tú, ciertamente, no te has dejado apartar de ellos en absoluto.»

8 Habiéndome expresado yo en estos términos más para incitar a Torcuato a la discusión que por hablar yo mismo, dijo Triario con una leve sonrisa: «En verdad que has arrancado casi por completo a Epicuro del círculo de los filósofos. ¿Qué le has dejado, excepto que, sea cual fuere su modo de expresarse, entiendes lo que dice? En física reprodujo opiniones ajenas, pero ni siquiera esas merecen tu aprobación. Si quiso corregirlas en algo, las empeoró. Desconoció por completo la dialéctica. Al afirmar que el supremo bien consiste en el placer, en primer lugar se equivocó y, además, tampoco en esto fue original, pues antes y mejor que él lo había dicho Aristóteles. Y por fin has
27 añadido incluso que fue un ignorante.» «Es absolutamente imposible, Triario —le respondí—, abstenerse de indicar los puntos en los que no se está de acuerdo con aquel del que se disiente. Pues ¿qué me impediría ser epicúreo, si estuviera de acuerdo con sus teorías?, sobre todo porque aprenderlas a fondo sería cosa de juego. Por eso, no son

reprochables las críticas de los que disienten; en cambio, las injurias, los ultrajes, así como las palabras ásperas, los litigios y las disputas obstinadas me parecen siempre indignas de la filosofía.» Entonces, Torcuato dijo: «Estoy 28
completamente de acuerdo, pues no se puede discutir sin crítica, ni se puede discutir debidamente con acritud u obstinación. Pero, si no te molesta, desearía hacerte algunas objeciones.» «¿Crees —le respondí— que me hubiera expresado así, si no estuviera deseando oírte?» «¿Qué prefieres, pues —dijo él—, que examinemos todo el sistema de Epicuro o que tratemos sólo del placer, que es el punto debatido?» «Lo dejo enteramente a tu opinión», le repliqué. «Entonces —repuso él—, voy a hacer lo siguiente: trataré una sola cuestión, precisamente la más importante; dejaré la física para otra ocasión, y te demostraré también esa desviación de los átomos y la magnitud del sol, así como numerosos errores de Demócrito criticados y corregidos por Epicuro. Ahora, sobre el placer, expondré argumentos nada nuevos, por cierto, pero tales que, según espero, alcanzarán tu aprobación.» «Ciertamente —respondí—, no seré tozudo, y con mucho gusto te daré mi asentimiento, si me pruebas lo que digas.» «Te lo pro- 29
baré —afirmó—, con tal que guardes esa ecuanimidad que muestras. Pero prefiero hablar sin interrupción antes que preguntar o ser preguntado.» «Como te agrade», le dije. Entonces él comenzó a hablar.

«Razonaré, pues, conforme al método seguido por el 9
mismo fundador de este sistema: estableceré qué es aquello de lo que vamos a tratar y cuál es su naturaleza, no porque crea que vosotros lo ignoráis, sino para que la exposición se desenvuelva con método y orden. Tratamos de saber cuál es el supremo y el último de los bienes, que a

juicio de todos los filósofos debe ser tal que todos los demás tengan que referirse a él, pero él a ningún otro. Epicuro lo pone en el placer, al que considera como el supremo bien, y como supremo mal al dolor. Y esto deter-
30 minó explicarlo así: todo ser viviente, tan pronto como nace, busca el placer y se complace en él como en el supremo bien; pero detesta el dolor como supremo mal y, en cuanto le es posible, lo aparta de sí [99]. Y esto lo hace cuando aún no ha sufrido corrupción alguna, impulsado por la naturaleza misma, que es insobornable e íntegra en sus juicios. Por lo tanto, afirma Epicuro, no hay necesidad de razonamiento ni de discusión para comprender por qué debe buscarse el placer y rechazarse el dolor. Piensa que esto se percibe por los sentidos, como el hecho de que el fuego calienta, la nieve es blanca y la miel es dulce, todo lo cual no hace falta demostrarlo con sutiles razonamientos, porque basta simplemente con advertirlo. Pues hay diferencia entre el razonamiento con su conclusión formal y la simple atención u observación; con el primero se esclarecen las ideas ocultas y como encubiertas, mientras que con la segunda se enjuician los hechos claros y evidentes. En consecuencia, puesto que, si se suprimen en el hombre las sensaciones, no le queda nada, es necesario que lo que es conforme a la naturaleza o contrario a ella, sea la naturaleza misma quien lo juzgue. Ahora bien, fuera del placer y del dolor, ¿qué es lo que ésta percibe o qué juicio se forma
31 para buscar o rechazar algo? Pero hay también entre nosotros quienes desearían profundizar en esta cuestión,

---

[99] Esta teoría de Epicuro, según la cual la tendencia instintiva de todo ser vivo es buscar el placer como supremo bien y huir del dolor como el mayor de los males, ya había sido expuesta por sus antecesores, sobre todo por Aristipo y la escuela cirenaica. Así, en Dióg. Laerc., II 88 y X 137.

y afirman que la sensación no basta para discernir lo que es bueno o lo que es malo, sino que también con el entendimiento y con la razón se puede comprender que el placer por sí mismo es apetecible y el dolor por sí mismo es detestable. Sostienen, pues, que desear el uno y rechazar el otro es una especie de noción natural e innata [100] en nuestras almas. Otros, con los que yo estoy de acuerdo, considerando las numerosas razones que aducen muchos filósofos [101] para no contar el placer entre los bienes ni el dolor entre los males, no creen que debamos confiar demasiado en la bondad de nuestra causa, y opinan, por el contrario, que es preciso razonar, examinar con diligencia y discutir con ponderados argumentos sobre el placer y el dolor.

»Mas, para que veáis con claridad de dónde procede **10,** 32
ese error de los que condenan el placer y ensalzan el dolor, os descubriré toda la doctrina y os expondré los mismos conceptos que emitió aquel famoso inventor de la verdad

---

[100] El texto latino dice *insitam;* pero el hecho de que la llame así no quiere decir que sea innata, sino más bien una *nóēsis enapokeiménē* (Dióg. Laerc., X 33), o sea, una representación conservada en la mente por el recuerdo de impresiones recibidas y repetidas varias veces de idéntica manera. — Al afirmar, pues, que, si se suprimen en el hombre las sensaciones, no le queda nada, se está afirmando, en definitiva, el famoso principio escolástico según el cual *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* «nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en el sentido», que Leibniz completó añadiendo: *nisi ipse intellectus* «sino el entendimiento mismo», y que prácticamente había sido aceptado por Aristóteles y, posteriormente, por los empiristas ingleses Hobbes y Locke, para quienes sólo porque hay sensación puede surgir la percepción como acto efectivo del conocer.

[101] Alguien ha pensado que Cicerón alude aquí a la categoría mayor de los epicúreos. Yo creo, de acuerdo con Rubrichi, que se refiere especialmente a los estoicos, que, frente a los epicúreos, afirmaban que el único bien era la virtud.

y arquitecto, por decirlo así, de la vida dichosa. Nadie, en efecto, desprecia, odia o rehúye el placer porque sea placer, sino porque se siguen grandes dolores a los que no saben gozar del placer con discernimiento. Y tampoco hay nadie que ame, persiga y desee alcanzar el dolor por ser dolor, sino porque, a veces, se presentan circunstancias en las que a costa de fatiga y de dolor se consigue algún gran placer. En efecto, para descender a pequeños detalles, ¿quién de nosotros se sujeta a un duro ejercicio físico, si no es para conseguir de él alguna ventaja? Y ¿quién reprenderá con justicia al que desee disfrutar de un placer tal que no produzca molestia alguna o al que rehúya aquel
33 dolor del que no nazca ningún placer? Sin embargo, censuramos y consideramos muy merecedores de un desprecio justificado a los que, seducidos y corrompidos por los deleites de placeres momentáneos, no prevén, cegados por la pasión, los dolores y trabajos que les esperan. Y son igualmente culpables los que abandonan sus deberes por molicie, es decir, por evitarse fatigas y dolores. La distinción entre estas situaciones es, en verdad, fácil y clara. Pues en circunstancias desembarazadas, cuando tenemos libre facultad de elección y nada nos impide hacer lo que más nos agrade, debemos permitirnos todo placer y rechazar todo dolor. Por el contrario, en otras ocasiones, bien por deberes que nos obligan, bien por necesidad de las circunstancias, con frecuencia acaecerá que hayan de rechazarse los placeres y no rehuirse las incomodidades. En suma, la regla del sabio debe ser ésta: renunciar a placeres para conseguir otros mayores, o soportar dolores para evitar otros más graves.

34 »Puesto que yo me atengo a esta opinión, ¿por qué he de temer que no pueda ajustar a ella a mis antepasados los Torcuatos, a quienes tú acabas de citar haciendo gala

de buena memoria y, al mismo tiempo, de amistad y bene-
volencia para conmigo, sin conseguir sobornarme con las
alabanzas tributadas a mis mayores, ni quitarme resolu-
ción para refutarte? ¿Cómo, pregunto yo, explicas las ac-
ciones de aquéllos? ¿Piensas, tal vez, que al lanzarse con-
tra un enemigo armado, o al mostrarse tan crueles para
con sus hijos y su propia sangre, no se preocupaban en
absoluto de sus ventajas y de sus intereses personales? Ni
siquiera las fieras, cuando se enfurecen y se agitan impe-
tuosamente lo hacen de manera que no comprendamos a
dónde se encaminan sus movimientos y sus asaltos; y ¿crees
tú que personajes tan insignes llevaron a cabo tan grandes
acciones sin motivo? Cuál fue el motivo lo veré ensegui- 35
da; mientras tanto sostendré que, si por algún motivo lle-
varon a cabo tales acciones, que sin duda son brillantes,
ese motivo no fue la virtud por sí misma.

»—Arrancó un collar al enemigo.

»—Así es, pero a la vez se protegió para no perecer.

»—Es que arrostró un gran peligro.

»—Sí, pero a la vista de todo el ejército [102].

»—¿Y qué premio consiguió?

»—La gloria y el afecto, que son muy firmes apoyos para pasar una vida tranquila [103].

»—Condenó a muerte a su hijo.

»—Si lo hizo sin motivo, no quisiera yo descender de un hombre tan despiadado y tan cruel; pero si lo hizo para confirmar, a costa de su dolor, la disciplina militar y para

[102] Con esto quiere hacer constar que, si la acción de Torcuato hubiera sido verdaderamente determinada por el amor a la virtud, no la habría realizado en presencia de todo el ejército.

[103] La interpretación que hace Torcuato de la hazaña de su antepasado es fundamental para comprender el principio epicúreo de que los placeres del alma se reducen, en su origen, a placeres del cuerpo.

refrenar al ejército por el miedo al castigo en una guerra tan terrible, veló por la salvación de sus conciudadanos, sabiendo que de ella dependía la suya.

36 »Y este principio tiene gran alcance. Pues el argumento en que más soléis desarrollar vuestra elocuencia, sobre todo tú, que buscas con amor las gestas antiguas, recordando a hombres ilustres y valientes [104] y elogiando sus acciones realizadas no por alguna ventaja, sino por la belleza de la moral misma, todo ese argumento se viene abajo al establecer el criterio de elección del que hablé hace poco: desdeñar placeres para conseguir placeres mayores o soportar dolores para evitar dolores más grandes.

11, 37 »Pero sobre los hechos ilustres y gloriosos de hombres preclaros ya se ha dicho aquí bastante. Muy pronto tendré ocasión de demostrar la tendencia de todas las virtudes al placer. Ahora voy a exponer en qué consiste el placer y cuál es su naturaleza, para disipar todos los errores de los ignorantes y para que se comprenda cuán seria, cuán moderada y cuán austera es esa doctrina considerada como voluptuosa, afeminada y sensual. Pues no perseguimos sólo ese placer que mueve a la naturaleza misma con algún atractivo y se percibe con cierto deleite por los sentidos [105],

---

[104] Cicerón alardeaba de grandes conocimientos históricos, y no es la primera vez que se hace dirigir este cumplido; también en *Filípicas* IV 1, 3, dice: «son numerosos los hechos de los que me acuerdo, que he oído narrar o que he leído».

[105] Mientras los cirenaicos sólo admitían el placer como estado positivo, Epicuro distinguía un placer en movimiento *en kinḗsei* y un placer estático *katastematikḗ*. El primero es el que experimentamos al pasar del estado de sufrimiento al de cesación de ese sufrimiento, y el segundo es el estado de calma en que nos encontramos al vernos libres de agitación o sufrimiento.

sino que estimamos como placer supremo el que se experimenta cuando se ha suprimido todo dolor. En efecto, cuando quedamos libres de dolor, la misma liberación y carencia de toda molestia nos causa gozo. Si, pues, todo lo que nos hace gozar es placer, del mismo modo que es dolor todo lo que nos lastima, con razón se llama placer a la carencia de todo dolor. De igual manera que cuando con la comida y la bebida se ha eliminado el hambre y la sed, la sola privación de la molestia trae como consecuencia el placer, así, en cualquier circunstancia, la remoción del dolor hace que le suceda el placer. En consecuencia, no 38
quiso admitir Epicuro la existencia de un estado medio entre el dolor y el placer [106]; pues aquello mismo que algunos consideran estado intermedio, la carencia de todo dolor, es para él no sólo placer, sino incluso el supremo placer. Pues todo el que tiene conciencia de sus sensaciones necesariamente se hallará en un estado de dolor. Ahora bien, piensa Epicuro que el supremo placer está delimitado por la carencia de dolor, de manera que más allá el placer puede variar y matizarse, pero no acrecentarse ni amplificarse. Y, sin embargo, según recuerdo haber oído decir a mi 39
padre, que se burlaba graciosa y finamente de los estoicos, hay en Atenas, en el Cerámico [107], una estatua sedente de Crisipo con una mano extendida hacia delante, actitud que quiere recordar cómo aquel filósofo se complacía con esta divertida argumentación:

---

[106] Eran los cirenaicos quienes entre el placer y el dolor admitían un estado intermedio, que llamaban *aponía*.

[107] Había en Atenas dos lugares de este nombre: uno fuera de la ciudad, reservado para sepultura de ciudadanos ilustres (Milcíades, Cimón, Temístocles, Tucídides, etc.); el otro cerámico, llamado *Dípylon* y al que aquí se hace referencia, estaba dentro de la ciudad y adornado con estatuas de hombres célebres.

»'¿Acaso tu mano, con la impresión que siente en este momento, desea algo?

'—Absolutamente nada.

'—Pero, si el placer fuera un bien, lo desearía.

'—Así lo creo.

'—Por consiguiente, el placer no es un bien.'

»Afirmaba mi padre que esto no lo diría la propia estatua, si pudiera hablar. Dicha conclusión, bastante aguda, afecta a los cirenaicos, pero no a Epicuro. Pues, si el único placer existente fuera el que halaga, por decirlo así, los sentidos y se insinúa y se extiende por ellos con delicia, ni la mano ni ninguna otra parte del cuerpo podría contentarse con la ausencia de dolor, sin la delicada sensación de un placer activo. Pero si, como opina Epicuro, el supremo placer consiste en la ausencia de dolor, se te concede justamente lo primero, Crisipo: que la mano, al hallarse en tal estado, no desea nada; pero indebidamente lo segundo: que, si el placer fuera un bien, la mano lo desearía. En efecto, la mano no lo desearía, porque carecer de dolor es hallarse en estado de placer.

12, 40 »Que el placer es el bien supremo, puede comprenderse muy fácilmente por lo que sigue: supongamos que un hombre disfruta de grandes, numerosos y continuos placeres, tanto en el alma como en el cuerpo, sin que ningún dolor le amargue ni le amague. ¿Se puede nombrar, acaso, estado mejor o más deseable que éste? Es preciso, en efecto, que exista en quien se encuentra en esas condiciones una fortaleza de ánimo tal que no tema la muerte ni el dolor, porque la muerte nos hace insensibles y el dolor, si es largo, suele ser leve, y si es fuerte, suele ser breve, de suerte que la rapidez compensa su violencia, y el alivio, su prolonga-
41 ción. Cuando a esto se añade la ausencia de temor a la

divinidad y el no renunciar del todo a los placeres pasados, alegrándose con su asiduo recuerdo, ¿qué otra cosa mejor puede añadirse a esto? [108]. Imagínate, por el contrario, una persona agobiada con los mayores dolores de cuerpo y de alma que pueden afligir a un hombre, sin ninguna esperanza de que algún día lleguen a suavizarse, y, además, sin la presencia ni la esperanza de ningún placer. ¿Qué estado más miserable que éste puede citarse o imaginarse? Pues, si una vida llena de dolores es lo más aborrecible, el supremo mal, sin duda, es vivir con dolor. De este principio se deduce que el mayor de los bienes es vivir en el placer. En verdad nuestra mente no tiene otro término extremo donde detenerse; por otra parte, todos los temores y pesadumbres se refieren al dolor, y fuera de éste no hay cosa que por su naturaleza pueda inquietarnos o angustiar-
nos. Además, los impulsos de nuestros deseos, de nuestros 42
temores y, en suma, de todas nuestras acciones, parten o del placer o del dolor. Siendo esto así, es evidente que todas las acciones rectas y laudables se encaminan a vivir en el placer. Y puesto que el supremo, el último y el extremo límite de los bienes (que los griegos llaman *télos*) es el que no tiende a ninguna otra cosa, mientras que todas tienden a él, es preciso admitir que el supremo bien es vivir agradablemente.

[108] Todo este pasaje, desde «Es preciso, en efecto, que exista...», parece ilógico a varios editores. HAVET, en *Rev. Philol.* XXII, págs. 253 y sigs., cree que puede ser una transposición de otro pasaje del *De finibus,* o un pasaje paralelo escrito al margen por un anotador, o el resto de un borrador destruido. En todo caso, dice Havet: «es imposible que Cicerón tuviera la intención de publicar el texto tal como lo dan los manuscritos y las ediciones».

13 »Los que ponen el supremo bien sólo en la virtud [109] y, fascinados por el brillo de este nombre, no comprenden lo que la naturaleza reclama, se verán libres de un error grandísimo, si se deciden a escuchar a Epicuro. Pues esas mismas excelentes y hermosas virtudes vuestras, si no produjeran placer [110], ¿quién las encontraría laudables o apetecibles? Así como no alabamos la medicina por sí misma, sino por la salud que nos procura, y el arte del piloto que conoce las reglas para navegar bien [111] se alaba por su utilidad y no por el arte en sí, así la sabiduría, que se debe considerar como el arte de vivir, no sería buscada si no produjera ningún provecho; ahora bien, se busca porque es como la maestra en el arte de perseguir y conquistar
43 el placer. (Conviene que comprendáis ahora qué es lo que yo entiendo por placer, no sea que mi razonamiento caiga en descrédito por la odiosidad de esta palabra.) Pues, siendo el desconocimiento del bien y del mal lo que más aflige la vida de los hombres, que por esta ignorancia se ven privados, muchas veces, de los mayores placeres y atormentados en el alma por muy crueles dolores, debemos acudir a la sabiduría para que, suprimiendo los temores y las pasiones y destruyendo toda especie de falsas creencias, nos sirva de segurísimo guía hacia el placer. La sabiduría es, en efecto, la única que expulsa del ánimo la tristeza y no

---

[109] Se refiere Torcuato a los estoicos y a los académicos, quienes consideraban la virtud como el supremo bien.

[110] Expone aquí la teoría de Epicuro, opuesta a la de los estoicos, según la cual las virtudes sólo pueden considerarse como bienes en cuanto sirven para procurarse verdaderos placeres.

[111] La comparación de la filosofía con la medicina y con el arte de navegar se ve ya en varios pasajes de escritores antiguos, tanto griegos como latinos. cf. Dióg. Laerc., X 138; Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I 1.

nos deja sucumbir al miedo; bajo su magisterio podemos vivir tranquilos, extinguido el ardor de todas las pasiones. Las pasiones son insaciables, pues no sólo destruyen a los individuos, sino a familias enteras, y con frecuencia trastornan a todo el Estado. De las pasiones nacen los odios, 44
las desuniones, las discordias, las sediciones, las guerras. Y no provocan sólo males externos ni únicamente se lanzan contra los demás en su ciego ímpetu, sino que también, encerradas en nuestro espíritu, riñen y se combaten entre sí. Por eso, la vida se convierte necesariamente en un cúmulo de amarguras, y resulta que sólo el sabio, después de extirpar y suprimir toda futilidad y todo error, contentándose con los límites de la naturaleza, puede vivir sin pesadumbre y sin miedo. ¿Qué hay, en efecto, más útil 45
o más apropiado para vivir felizmente que aquella división de los deseos que estableció Epicuro? En la primera categoría incluyó los deseos naturales y necesarios; en la segunda, los naturales pero no necesarios, y en la tercera, los no naturales ni necesarios. Lo característico de tales deseos es que los necesarios se satisfacen sin mucha fatiga ni mucho gasto; tampoco los naturales exigen mucho, porque la naturaleza misma tiene dispuestas y limitadas [112] las riquezas con las que se conforma; en cambio, para los deseos vanos es imposible hallar límite ni medida.

[112] Esta idea de Epicuro la reproduce CICERÓN en varios pasajes de sus escritos (*De fin.* II 28, 90; *Tusc.* V 34, 97). El pensamiento de Epicuro está expresado en DIÓG. LAERC., X 144: «La riqueza, tal como la entiende la naturaleza, es limitada y fácil de adquirir; la riqueza, tal como la entienden las vanas opiniones, va a perderse en el infinito sin realizarse jamás»; y LUCRECIO (*Rer. Nat.* V 1118) dice: «La mayor riqueza para el hombre consiste en vivir contento con poco, pues de lo poco jamás existe escasez.»

14, 46 »Si comprendemos, pues, que toda nuestra vida se trastorna por el error y la ignorancia, y que sólo la sabiduría nos preserva del ímpetu de las pasiones y de la opresión del temor, y hasta nos enseña a soportar con buen ánimo las injurias de la fortuna, y nos muestra todos los caminos que conducen a la serenidad y a la paz, ¿por qué hemos de dudar en reconocer que también la sabiduría se debe buscar para conseguir el placer, como se debe huir de la
47 ignorancia para evitar las molestias? Por la misma razón diremos que tampoco la templanza es deseable por sí misma, sino porque lleva la paz a los espíritus y, con una especie de armonía, los aplaca y los serena. La templanza es, en efecto, la que nos advierte que sigamos a la razón al apetecer o rechazar las cosas. Pues no basta dictaminar qué es lo que se debe o no se debe hacer, sino que también es necesario atenerse a lo dictaminado. Pero la mayor parte de los hombres son incapaces de mantener y guardar la norma que ellos mismos establecieron y, vencidos y seducidos por la apariencia del placer, se entregan a las pasiones como prisioneros, sin prever las consecuencias; por este motivo, a causa de un placer pequeño e innecesario, que hubieran podido procurarse de otro modo o incluso carecer de él sin dolor, se acarrean enfermedades graves, daños materiales, deshonras y, muchas veces también, atraen sobre sí los castigos de las leyes y de los tribunales.
48 Por el contrario, los que quieren gozar de los placeres sin que les causen ningún dolor y los que se mantienen en su resolución de no hacer, vencidos por el placer, lo que comprenden que no debe hacerse, consiguen el supremo placer mediante la renuncia al placer. Estos mismos soportan también con frecuencia el dolor por miedo a caer, si no lo hacen así, en un dolor mayor. De donde se sigue que ni la intemperancia debe evitarse por sí misma, ni la templan-

za debe buscarse porque huya de los placeres, sino porque los proporciona mayores.

»El mismo razonamiento vale para la fortaleza. En efecto, ni el desempeño de los trabajos ni la tolerancia de los dolores tienen atractivo por sí mismos, como tampoco lo tienen la paciencia, la perseverancia, los desvelos, la laboriosidad tan alabada, ni siquiera la fortaleza, pues cultivamos esas virtudes para vivir sin preocupación y sin miedo y para librar, en lo posible, de incomodidades al cuerpo y al alma. Pues, así como el miedo a la muerte perturba totalmente la tranquilidad de la vida, y es una desgracia sucumbir a los dolores y soportarlos con ánimo abatido y débil, y por esta flojedad de ánimo muchos han arruinado completamente a sus padres, otros a sus amigos, algunos a su patria y la mayoría a sí mismos, así el ánimo fuerte y elevado está libre de toda preocupación y angustia cuando desprecia la muerte, que reduce a quienes la sufren al mismo estado que tuvieron antes de nacer, y se enfrenta con los dolores recordando que los más grandes terminan con la muerte, que los pequeños tienen muchos intervalos de calma y que los medianos somos dueños nosotros de soportarlos, si son tolerables, y, si no lo son, de retirarnos serenamente de la vida, como de un teatro, cuando no nos agrada [113]. De todo lo cual se deduce que ni la timidez y la cobardía se reprueban por ellas mismas, ni la fortaleza y la paciencia se ensalzan en cuanto tales, sino que aqué- 15, 49

[113] Recomendaba Epicuro el suicidio cuando la vida era intolerable, o en el caso de una enfermedad incurable. Lo mismo se lee en LUCRECIO, *Rer. Nat.* III 936-943, y en SÉNECA, *Epístolas* 24, 22-23. La comparación del mundo con un teatro era ya antigua en tiempos de Cicerón, pues aparece en Demócrito y en los filósofos postaristotélicos.

llas son rechazadas porque engendran dolor, y éstas deseadas porque producen placer.

16, 50 »Queda por tratar la justicia, para poder decir que
hemos hablado de todas las virtudes; pero se pueden hacer
casi las mismas consideraciones. He demostrado que la sa-
biduría, la templanza y la fortaleza están tan íntimamente
unidas con el placer, que no es posible, en manera alguna,
desunirlas y separarlas de él. Lo mismo cabe decir de la
justicia, que no sólo no perjudica jamás a nadie, sino que,
al contrario, ayuda siempre algo a tranquilizar los espíritus
por su natural eficacia y, además, por la esperanza de que
no ha de faltar ninguna de aquellas cosas que puede desear
una naturaleza no depravada. Y, así como la temeridad,
la lujuria y la cobardía siempre atormentan el espíritu, lo
agitan sin tregua y son motivo de turbación, así también
la injusticia, si arraiga en el ánimo de alguno, por el solo
hecho de estar presente, lo inquieta; y, si ha maquinado
algún delito, aunque lo haya hecho secretamente, nunca
estará segura de que va a permanecer siempre oculto. Las
acciones de la mayoría de los malvados llevan tras de sí
primero la sospecha, luego la voz pública, después el acu-
sador y, finalmente, el juez; muchos, incluso, como ocu-
51 rrió en tu consulado, se denunciaron ellos mismos. Y si
algunos se consideran bien defendidos y resguardados de la
condena de la opinión pública, temen, no obstante, la de
los dioses y creen que esas mismas inquietudes que roen su
conciencia noche y día les son enviadas por los dioses in-
mortales para castigarlos. Además, ¿acaso pueden contri-
buir las malas acciones a disminuir las molestias de la vida
tanto como a aumentarlas no sólo por el remordimiento
de conciencia, sino también por el castigo de las leyes y
el odio de los conciudadanos? Y, sin embargo, algunos

no conocen límites para su deseo de riqueza, de honor, de poder, de liviandades, de banquetes y de los demás apetitos, a los que jamás una ganancia mal adquirida es capaz de templar, sino que, por el contrario, los inflama, de suerte que más parecen necesitar castigo que persuasión. La ver- 52
dadera razón invita a los espíritus sanos a la justicia, a la equidad, a la lealtad. Y tampoco a quien carece de elocuencia o de recursos le convienen las injusticias, porque ni puede llevar a cabo fácilmente lo que pretende ni conservarlo si lo consigue; por otra parte, las ventajas de la fortuna y de la inteligencia están más de acuerdo con la generosidad, virtud que gana, para quienes la practican, la benevolencia y, lo que es muy importante para vivir tranquilos, el afecto; especialmente, porque no hay nada que justifique la injusticia; pues los deseos que proceden de 53
la naturaleza pueden saciarse fácilmente sin causar daño alguno, y los que son vanos no se deben satisfacer, pues no apetecen nada deseable, y hay más daño en la injusticia misma que ventajas en sus consecuencias. Por lo tanto, ni siquiera puede afirmarse con razón que la justicia es deseable por sí misma, sino por el muchísimo placer que produce. Pues ser amado y querido es agradable porque hace más segura la vida y más completo el placer. En consecuencia, creemos que se debe evitar la injusticia no sólo por los daños que caen sobre los injustos, sino, mucho más aún, porque no concede respiro ni tregua a aquel en cuya alma anida. Si es cierto que ni siquiera la ala- 54
banza de las virtudes mismas, en la que sobre todo se desborda la elocuencia de los demás filósofos, puede tener éxito si no se encamina al placer, y, a su vez, el placer es el único que nos llama y nos atrae por su propia naturaleza, no puede haber duda alguna de que el placer es el

supremo y el último de todos los bienes y que vivir felizmente no es más que vivir en el placer [114].

17, 55 »Expondré en pocas palabras lo que va unido a este principio seguro e inmutable. No hay error ninguno respecto a los límites mismos de los bienes y los males, o sea, respecto al placer y al dolor, pero yerran cuando ignoran de dónde proceden éstos. Reconocemos, sin duda, que los placeres y los dolores del alma nacen de los placeres y dolores del cuerpo; así, pues, admito lo que decías hace poco, que pierden el pleito aquellos de entre los nuestros que piensan de otro modo, y me doy cuenta de que son, en verdad, muchos, aunque ignorantes; pero aunque el placer del espíritu nos produce alegría y su dolor molestia, también es cierto que ambos proceden del cuerpo y en el

---

[114] Es la misma doctrina que se lee en la carta de Epicuro a Meneceo (Dióg. Laerc., X 132): «Las virtudes, en efecto, se confunden naturalmente con la dicha, y la dicha es, a su vez, inseparable de las virtudes.» Se trata, pues, de la ecuación epicúrea virtud = felicidad, análoga a la del estoicismo, felicidad = virtud, condenadas ambas por Kant, pues, si bien para este filósofo la dicha es la unión de virtud y felicidad, la afirmación de que la virtud produce necesariamente felicidad es falsa. — Puede observarse que el epicureísmo, al adoptar como forma de conducta la virtud no por sí misma, sino por el goce de la vida, queda al margen de toda moral. En la primera mitad del siglo XVII, Gassendi restauró con insuperable erudición y sagacidad el epicureísmo, que, por otra parte, no había dejado de tener adeptos durante la Edad Media y el Renacimiento. También Hobbes defiende con ardor la moral de Epicuro, pues para él el interés es la única norma, y todos nuestros sentimientos no son más que egoísmo transformado: la piedad, el respeto y la religión son miedo; ser benévolo es bastarse para hacer la felicidad propia y la ajena; tener compasión es imaginarnos que el mal de otro puede sucedernos a nosotros y sufrir por ello de antemano. Para más completa información sobre este problema, el libro de M. Guyau, *La morale d'Épicure*, París, 1886.

cuerpo se basan, lo cual no impide que sean mucho más intensos los placeres y los dolores del alma que los del cuerpo. Pues el cuerpo no puede sentir más que lo actual y presente, mientras que el alma también lo pasado y lo futuro. Admitiendo, pues, que el dolor del alma es igual al del cuerpo, puede intensificarse mucho más, si creemos que algún mal eterno e ilimitado nos amenaza. Idéntico razonamiento puede aplicarse al placer, que será más intenso si no tememos nada semejante. Por el momento, lo que 56
está bien claro es que un gran placer o un gran dolor del alma tienen más importancia para la felicidad o infelicidad de la vida, que una u otra de estas sensaciones si se manifiestan en el cuerpo, aunque sea con la misma duración. No admitimos, sin embargo, que, una vez suprimido el placer, lo sustituya inmediatamente la aflicción, a menos que el dolor ocupe el puesto del placer; mientras que, por el contrario, al librarnos del dolor nos alegramos, aunque no se siga inmediatamente ninguno de los placeres que mueven a los sentidos; por esto puede comprenderse qué gran placer es carecer de dolor [115]. Pero, así como nos estimu- 57
lan los bienes que esperamos, así también nos alegran los que recordamos. Los necios se atormentan con el recuerdo de los males; los sabios se complacen en los bienes pasados evocándolos con grato recuerdo [116]. Depende de nosotros sepultar como en perpetuo olvido las contrariedades, y recordar con alegría y dulzura las prosperidades. Pero, al contemplar el pasado con espíritu penetrante y atento, nos

[115] En realidad, toda esta exposición repite lo ya expuesto en el párrafo 37.

[116] Sostenía Epicuro que el mayor alivio para los males presentes era el recuerdo del pasado, y así, cuando en los últimos momentos de su vida escribe a Idomeneo, le dice que los enormes dolores que padece sólo se ven compensados por el recuerdo de sus mutuas conversaciones.

invade un sentimiento de dolor si aquél fue malo, y de alegría si fue bueno.

18 »¡Oh camino esplendoroso, abierto, sencillo y recto
hacia la felicidad! Puesto que, en verdad, no puede haber
para el hombre nada mejor que estar libre de todo dolor
y molestia y disfrutar plenamente de los mayores placeres
del alma y del cuerpo, ¿veis cómo no se descuida nada
de lo que puede ayudar a la vida, para conseguir más fácil-
mente aquel supremo bien que nos hemos propuesto? Pro-
clama Epicuro, a quien vosotros acusáis de estar demasia-
do entregado a los placeres, que no se puede vivir a gusto
si no se vive sabia, decorosa y justamente, y que no se
puede vivir sabia, decorosa y justamente si no se vive a
58 gusto. No puede ser feliz un Estado en el que campea la
sedición, ni una casa cuyos dueños están en discordia; me-
nos aún puede un alma, en discrepancia y desacuerdo
consigo misma, saborear porción alguna del puro y alegre
placer. Y, en verdad, el alma en la que combaten inclina-
ciones y propósitos diversos, no puede hallar un momento
59 de calma o de reposo. Pues si las enfermedades graves
del cuerpo impiden gozar de la vida, ¡cuanto más lo impe-
dirán las enfermedades del alma! Pues bien, enfermedades
del alma son los deseos inmoderados y vanos de riquezas,
de gloria, de dominio y también de placeres sensuales. Añá-
dense a esto los disgustos, las molestias, las tristezas, que
corroen y consumen con preocupaciones los espíritus de
los hombres, que no entienden que no debe hacer sufrir
al alma nada que no esté unido al dolor físico presente
o futuro. Pero no hay ningún ignorante que no sufra algu-
na de estas dolencias; en consecuencia, no hay ignorante
60 que no sea desgraciado. Añádese también la muerte, que,

como el peñasco a Tántalo [117], nos amenaza constantemente y, además, la superstición, que no concede reposo a quien está dominado por ella. Por otra parte, no recuerdan los bienes pasados, ni gozan de los presentes; se limitan a esperar los futuros y, como no pueden estar seguros de ellos, se consumen de tristeza y de miedo; y se atormentan, sobre todo, cuando tardíamente comprenden que en vano se han afanado por el dinero, el dominio, las riquezas o la gloria. Pues no alcanzan ninguno de los placeres por los cuales se sometieron a muchas y grandes fatigas, inflamados por la esperanza de conseguirlos. Hay otros que 61
son espíritus mezquinos y estrechos o que desesperan siempre de todo, o bien son malévolos, envidiosos, intratables, tenebrosos, maldicientes, brutales; otros están entregados a las frivolidades del amor; otros son petulantes; otros, audaces, insolentes y, al mismo tiempo, inmoderados e indolentes, incapaces de perseverar en la misma opinión, por todo lo cual no hay en su vida ningún momento sin pesadumbre. En consecuencia, no hay ignorante dichoso, ni sabio que no lo sea. Y este aserto lo mantenemos nosotros mucho mejor y con más verdad que los estoicos. Ellos afirman que no hay ningún bien fuera de aquella especie de

[117] Mítico rey de Lidia, hijo de Zeus y de la ninfa Pluto. Fue el padre de Níobe y de Pélope. Según la versión más generalizada, divulgó entre los mortales los misterios del culto de los dioses. Otros afirman que robó a los dioses el néctar y la ambrosía para ofrecer a sus súbditos las esencias inmortales. Se dice también que, deseando poner a prueba el poder de adivinación de los dioses, les ofreció en el curso de un banquete la carne de su propio hijo Pélope. El crimen fue descubierto por Zeus, y Pélope fue resucitado por Hermes. Respecto al castigo que le fue impuesto por sus crímenes, hay dos tradiciones. Según una, estaba siempre atormentado por el miedo a una enorme roca suspendida sobre su cabeza; es la que sigue aquí Cicerón. La otra presenta a Tántalo atormentado por el hambre y la sed, en medio del agua y de la abundancia.

sombra que llaman moralidad, nombre no tan justo como pomposo; dicen también que la virtud, apoyada en esta moralidad, no echa de menos el placer y se basta a sí misma para una vida feliz.

19, 62 »Pero, en cierto modo, puede decirse esto no sólo sin nuestra oposición, sino incluso con nuestro asentimiento. He aquí cómo presenta Epicuro al sabio siempre dichoso: es moderado en sus deseos; desprecia la muerte; sobre los dioses inmortales tiene, sin ningún temor, conceptos verdaderos; no vacila, si le parece mejor, en abandonar la vida. Equipado así, disfruta siempre del placer [118]. Pues no hay ningún momento en que no tenga más placeres que dolores. Y es lógico, pues recuerda con gusto el pasado y goza del presente de tal manera que se da cuenta de su plenitud y su calidad, y no está pendiente del futuro, sino que lo espera mientras goza del presente; se mantiene lo más lejos posible de los vicios que acabo de enumerar y, al comparar su vida con la de los ignorantes, experimenta un gran placer. Si algún dolor le sobreviene, nunca es tan fuerte que no tenga el sabio más motivos de alegría que
63 de angustia. Muy bien dijo Epicuro que la fortuna influye poco en la vida del sabio, pues éste resuelve las cosas más importantes y difíciles con su propio juicio y reflexión, y

[118] Al final de su carta a Meneceo, después de pintarle el ideal del sabio, termina diciéndole Epicuro: «...así jamás experimentarás turbación ni durante el sueño ni en vela, sino que vivirás como un dios entre los hombres. Porque un hombre que vive entre los bienes inmortales no tiene nada de común con un ser mortal» (Dióg. Laerc., X 134). — La traducción completa de esta carta puede leerse en el libro de Carlos G. Gual, *Epicuro,* Alianza Editorial, Madrid, 1981, págs. 135-139. Al final de este libro se inserta una selecta bibliografía crítica sobre Epicuro y su filosofía.

que no podría obtenerse de una vida infinita mayor placer que el que recibimos de esta que sabemos finita. Por lo que a vuestra dialéctica se refiere, no pensó que tuviera eficacia alguna ni para vivir mejor ni para razonar con más destreza [119]. Dio gran importancia a la física [119bis]. Con esta ciencia se puede apreciar el valor de las palabras [120], la naturaleza del discurso y la relación de consecuencia o contradicción; por otra parte, con el pleno conocimiento de la naturaleza disminuye en nosotros la superstición, nos liberamos del miedo a la muerte, no nos dejamos turbar por la ignorancia, de la que, muchas veces, proceden horribles temores; en fin, seremos incluso más morales cuando hayamos aprendido qué exige la naturaleza. Entonces, en verdad, si poseemos un sólido conocimiento científico, guiados por aquella norma que ha como bajado del cielo para

---

[119] Epicuro despreciaba la dialéctica (o sea nuestra lógica), porque, según él, no servía para aumentar la felicidad de la vida.

[119bis] En todos estos problemas se advierte fácilmente una diferencia de terminología y de enfoque con el pensamiento actual, pues los problemas que Epicuro asigna a la física (vida, muerte, divinidad, libertad, etc.), para nosotros no son objeto de la física, sino de la metafísica, y no es la física la que puede resolverlos, sino el pensamiento y la conciencia, puesto que del pensamiento y de la conciencia nacen. Yo creo, con Schopenhauer, que la física necesita una metafísica que la sostenga, y confundir la metafísica con la física es prescindir de toda moral. Los materialistas a ultranza, como d'Holbach y Cabanis, que, siguiendo a Demócrito y a Epicuro, quieren construir una física sin metafísica, no hacen más que afirmar que el fenómeno es la realidad y que las cosas son lo que parecen.

[120] En la carta a Heródoto le dice Epicuro. «Ante todo, mi querido Heródoto, hay que conocer el valor de las palabras para poder, refiriendo a estas nociones nuestras opiniones, nuestras dudas, llegar a formarnos un juicio; de otra manera no podríamos juzgar de nada, porque nuestros ensayos de demostración irían a perderse en el infinito y sólo tendríamos palabras vacías de sentido» (Dióg. Laerc., X 37).

enseñárnoslo todo y por la cual deben guiarse todos los juicios sobre la relidad, nunca abandonaremos nuestro pa-
64 recer vencidos por el discurso de otro. Y si no llegamos a comprender bien la naturaleza real, no podremos defender, en manera alguna, los juicios de los sentidos. En efecto, todo lo que discernimos con la mente procede de las sensaciones, y, si todas ellas son verdaderas, como enseña la doctrina de Epicuro, entonces se podrá, por fin, comprender y percibir algo. Los que niegan el valor de las sensaciones y afirman que no puede percibirse nada, no son capaces, una vez eliminada la sensación, de explicar satisfactoriamente la misma teoría que defienden [121]. Por otra parte, si se suprimen el conocimiento y la ciencia, se suprime todo criterio de orientación en la vida y toda norma de acción. Así, del estudio de la física se obtiene el valor contra el miedo a la muerte, la firmeza contra el temor supersticioso; la tranquilidad de espíritu, cuando ha desaparecido la ignorancia de todo lo oculto, y también la moderación, una vez explicados la naturaleza y los géneros de las pasiones, y, como acabo de decir, con la norma de conocimiento y el criterio establecido por el mismo Epicuro se nos da la facultad de distinguir lo verdadero de lo falso.

20, 65 »Queda por tratar un tema de suma importancia para esta controversia, el de la amistad, la cual, a vuestro parecer, no puede existir de ningún modo, si el placer es el bien supremo. Ciertamente, Epicuro dice que de todos los medios que la filosofía proporciona para vivir felizmente, ninguno es mayor que la amistad, ninguno más fecundo,

---

[121] Se trata de los escépticos y de los neoacadémicos, contra quienes arremete también LUCRECIO, en *Rer. Nat.* IV 470-478.

ninguno más agradable. Y esto lo demostró no sólo con sus palabras, sino mucho más con su vida, con sus acciones y sus costumbres. Cuán importante sea la amistad lo manifiestan las antiguas leyendas, en las cuales, siendo tantas y tan variadas, aun remontándose a la más lejana antigüedad, apenas se encuentran tres parejas de amigos desde Teseo a Orestes [122]. En cambio Epicuro, solamente en su casa, aunque no era muy espaciosa [123], ¡qué grandes multitudes tuvo de amigos y con qué amorosa concordia las mantuvo unidas! Esto lo hacen también ahora los epicúreos. Pero volvamos a nuestro tema, pues no es necesario hablar de personas. De tres modos, creo yo, ha tratado 66
de la amistad nuestra escuela. Unos, al decir que no se deben buscar los placeres que atañen a los amigos con la misma intensidad con que buscamos los nuestros —actitud que, a juicio de algunos, pone en peligro la estabilidad de la amistad—, defienden, sin embargo, su opinión y, a mi entender, salen fácilmente de apuros. Dicen que, a semejanza de las virtudes de que hablé anteriormente, tampoco la amistad puede separarse del placer. Pues, estando la soledad y una vida sin amigos llena de asechanzas y temores, la razón misma aconseja procurarse amistades, con las cua-

[122] Estas parejas de amigos parecen ser Teseo y Pirítoo, Orestes y Pílades, Aquiles y Patroclo, aunque algunos comentaristas no están de acuerdo respecto a esta última pareja. Aldo Manucio indica como tercera pareja a Damón y Pitias; pero estos personajes, que vivieron en tiempos de Platón, eran, por una parte, reales y estaban fuera del campo de la leyenda, y, por otra parte, quedaban fuera del tiempo indicado: «desde Teseo a Orestes».

[123] La casita y el célebre *hortulus* fueron comprados por Epicuro en ochenta minas, y allí reunía a sus discípulos, a quienes dejó esta propiedad en testamento. De la casa de Epicuro se ocupó Cicerón rogando a Memio, a quien Lucrecio dedicó su poema, que no construyera un edificio sobre sus ruinas (Cicerón, *Fam.* XIII 1).

les se fortalece el ánimo, y no puede apartarse de la espe-
67 ranza de conseguir placeres. Y, así como los odios, las envidias y los desprecios son contrarios a los placeres, así las amistades no sólo los favorecen con absoluta seguridad, sino que también los producen, tanto para los amigos como para sí mismas; y no sólo gozan con los placeres presentes, sino que las alienta también la esperanza del tiempo próximo y futuro. Y porque no puede en modo alguno mantenerse firme y duradera la alegría de la vida sin la amistad, ni tampoco conservarse la amistad misma si no amamos a los amigos como a nosotros mismos, por eso se produce este grado de afecto en la amistad y la amistad está unida con el palcer. Pues nos alegramos con la alegría de los amigos como con la nuestra y, asimismo, sufrimos
68 con sus penas. En consecuencia, el sabio tendrá la misma disposición de ánimo para con el amigo que para consigo mismo, y los mismos trabajos que se impondría por conseguir su propio placer se los impondrá por conseguir el placer del amigo. Y lo que hemos dicho de las virtudes, que siempre van unidas a los placeres, eso mismo ha de decirse de la amistad. Muy bien se expresó Epicuro, más o menos con estas palabras: 'La misma doctrina que fortaleció al espíritu para que no temiera ningún mal eterno o prolongado, vio perfectamente que durante esta vida la amistad
69 es nuestra más segura defensa.' Pero hay algunos epicúreos un poco más tímidos frente a vuestras malévolas críticas, que, a pesar de ser bastante ingeniosos, temen que, si pensamos que la amistad es deseable por nuestro placer, parezca como que cojea la amistad considerada en toda su amplitud. Sostienen, pues, que las primeras relaciones, contactos y deseos de entablar relaciones afectuosas se hacen con miras al placer; pero que, cuando el trato prolongado produce la intimidad, florece un amor tan grande que,

sin tener la amistad ninguna ventaja, los amigos son amados por sí mismos. Y si por el trato solemos encariñarnos con los lugares, los templos, las ciudades, las palestras, el campo, los perros, los caballos, las diversiones del juego o de la caza, ¿cuánto más fácil y más justo será que ocurra esto en el trato con los hombres? Hay otros que dicen que 70
existe entre los sabios una especie de pacto para no amar a sus amigos menos que a sí mismos. Comprendemos que esto puede ocurrir y vemos que ocurre con frecuencia; y es evidente que no puede darse nada más a propósito para la alegría de la vida que un vínculo de tal clase. De todas estas razones puede deducirse que no sólo no se obstaculiza el principio de la amistad si se pone el supremo bien en el placer, sino que sin esto es completamente imposible la formación de la amistad.

»Por eso, si lo que he dicho es más luminoso y más 21, 71
claro que el sol; si todo está tomado de la fuente de la naturaleza; si mi exposición entera halla confirmación en el testimonio de los sentidos, es decir, en testigos incorruptibles e íntegros; si los niños que aún no hablan y hasta las mudas bestias nos están casi diciendo, instruidos y guiados por la naturaleza, que no hay más felicidad que el placer ni más adversidad que el dolor, cosas de las que no juzgan falsa ni viciadamente, ¿no debemos nuestra más viva gratitud a aquel que, prestando oídos, por decirlo así, a esta voz de la naturaleza, la comprendió con tanta seguridad y profundidad que ha llevado a todos los hombres de mente sana al camino de la vida sosegada, tranquila, reposada y feliz? Y el hecho de que a ti te parezca poco erudito se debe a que, en su opinión, no había otra erudición que la que enseña la doctrina de la felicidad. O ¿es 72
que debía él consumir el tiempo, como hacemos por conse-

jo tuyo Triario y yo, leyendo a los poetas, de los que no se saca ninguna utilidad seria, sino únicamente un pueril entretenimiento, o gastar la vida, como Platón, en el estudio de la música, la geometría, la aritmética y la astronomía, que, por partir de principios falsos [124], no pueden ser verdaderas y, aunque lo fuesen, no aportarían nada para vivir más alegremente, es decir, para vivir mejor?; ¿debía, tal vez, cultivar estas artes y abandonar el arte de vivir, tan importante, tan difícil y, al mismo tiempo, tan provechoso? No es, pues, Epicuro un ignorante; los incultos son los que piensan que se debe aprender hasta la vejez lo que es vergonzoso no haber aprendido de niños.» Después de hablar así dijo: «Acabo de exponer mi parecer, y precisamente con la intención de conocer tu opinión, cosa que hasta hoy no había podido hacer a mi gusto.»

---

[124] Porque, para Epicuro, todo conocimiento se basa en los datos de los sentidos, y no pueden tener ningún valor verdadero ciencias abstractas como la matemática, la astronomía, etc., puesto que se basan en principios no comprobados por la experiencia. También incluye entre esas ciencias a la música, aunque no tanto, porque se basa en sonidos que pueden percibirse con el oído.

LIBRO II

Sinopsis

1-5. Prosigue, entre los mismos interlocutores, la conversación comenzada en el libro I. Respondiendo a Torcuato, hace Cicerón la crítica del epicureísmo, y sigue para ello el método socrático de preguntas y respuestas.

6-11. Epicuro no da, en realidad, una definición exacta del placer, aunque lo considera como el supremo bien. No se debe confundir el concepto de placer con el de ausencia de dolor.

12-14. Concepto, explicación y alcance de la palabra «placer».

15-16. La ausencia de dolor es un estado intermedio entre el placer y el dolor.

17. Cicerón, a instancias de Torcuato, deja el método dialéctico de discusión por interrogaciones y sigue el método retórico.

18-19. Epicuro debería haber unido la carencia de dolor con el placer.

20-23. Noticia de las *kýriai dóxai* o *Máximas capitales* de Epicuro, y crítica de una de ellas.

24-25. El placer no es el supremo bien. Parangón entre el glotón Galonio y el sabio Lelio.

26-28. La clasificación que hace Epicuro de los deseos es ilógica y confusa.

29-30. Se vuelve a la ausencia de dolor como supremo bien.

31-33. Según Epicuro, se aspira por naturaleza al placer, como

lo hacen los animales y los niños. Pero, en realidad, lo que busca el instinto no es el placer, sino la autopreservación.

34-35. Epicuro no es consecuente con sus principios en la concepción del supremo bien.

36-38. No son los sentidos los que han de juzgar sobre el placer, sino la razón, y la razón se pronuncia a favor de la moralidad.

39-43. Todas las teorías en las que no se otorgue un puesto a la moralidad deben ser descartadas.

44. El conocimiento definitivo del supremo bien depende de la confrontación entre virtud y placer.

45-47. Definición de moralidad y análisis de las cuatro virtudes que la integran, basadas todas en la razón y enraizadas en la naturaleza humana.

48-50. La moralidad no se busca, como dice Epicuro, por el placer que produce.

51-59. Muchos se inclinaron al estudio de la filosofía por amor a las cuatro virtudes: sabiduría, fortaleza, justicia y templanza. Lo fundamental para las virtudes no es el interés propio. Ejemplos tomados de hechos reales.

60-62. Tampoco la moderación y el valor tienen como finalidad el placer.

63-66. El ideal de felicidad epicúreo sería semejante a la voluptuosidad de Torio Balbo. Pero los voluptuosos de este tipo son menos felices que Régulo, Lucrecia o Virginia.

67-69. El epicureísmo es incapaz de aportar testimonios de hombres ilustres y de personajes históricos famosos. Su fiel imagen sería un cuadro de Cleantes en el que aparecen representadas las virtudes como siervas del placer.

70-77. Las limitaciones que Epicuro pone al placer están en contradicción con lo que él enseña y dan una imagen falsa de la virtud.

78-79. Después de afirmar que los epicúreos emplean entre ellos un lenguaje diferente al que usan en público, Cicerón manifiesta que no es posible que entre ellos pueda existir la amistad, porque la amistad no se puede basar en la utilidad.

80-81. Si Epicuro alaba y practica la amistad, es porque tenía un espíritu noble y elevado, opuesto a sus teorías.

82-85. Se hace una crítica de las tres teorías epicúreas de la amistad, y se llega a la conclusión de que las tres son falsas.

86-89. El concepto de felicidad según el epicureísmo es aleatorio y precario, puesto que se hace depender de condiciones externas. Pero la felicidad epicúrea es imposible para el sabio (epicúreo), porque la duración del placer, que no depende de nosotros, es esencial para el concepto epicúreo de felicidad. En efecto, el sabio epicúreo, que en todo momento teme perder su bien externo, no puede vivir feliz.

90-93. Aunque las necesidades del sabio puedan satisfacerse con facilidad, nunca estará libre del miedo al dolor. Es insostenible la opinión de Epicuro de que el dolor, si es fuerte, es breve, y si de larga duración, leve.

94-95. No hay más que una panacea para luchar contra el dolor y vencerlo: la grandeza de alma y la fuerza moral.

96-98. La carta que Epicuro, en el último día de su vida, escribe a Hermarco, demuestra que no son los placeres del cuerpo, sino los del espíritu, los que alivian el dolor.

99-103. Epicuro contradice sus palabras con sus hechos cuando recomienda a sus discípulos que le recuerden todos los años celebrando su natalicio con un banquete, puesto que, según su teoría, todo acaba con la muerte.

104-106. El placer no consiste en el recuerdo de los bienes gozados y en el olvido de los males pasados, puesto que ni aquél ni éste dependen de nosotros.

107-110. No es cierto, como afirma Epicuro, que todos los placeres procedan del cuerpo. Si así fuera, no se podría afirmar que los placeres del alma son superiores a los del cuerpo.

111-115. Si todo consistiera en el placer, seríamos inferiores a los animales; pero hemos nacido para algo más noble y elevado.

116-119. Los elogios fúnebres y las inscripciones sepulcrales atestiguan que no es mediante el disfrute de los placeres como se consigue la alabanza futura. Ninguna virtud tendría sentido si se la concibiera como dependiente del placer y de la utilidad.

1, 1 En este punto, como ambos [125] se quedaran mirándose, dando a entender que estaban dispuestos a escucharme, dije:

«En primer lugar, os ruego que no penséis que voy a daros una lección sistemática, como si fuera un filósofo, cosa que jamás aprobé demasiado, ni siquiera en los filósofos mismos. ¿Cuándo, en efecto, hizo algo semejante Sócrates, a quien con razón se puede llamar padre de la filosofía? Ésa era una costumbre de aquellos a quienes entonces se llamaba sofistas, entre los cuales Gorgias de Leontinos [126] fue el primero que en una reunión se atrevió a solicitar un tema, es decir, a rogar que le indicaran sobre qué deseaban oírle hablar. Audaz proposición, descocada, diría yo, si este método no hubiera pasado después a nues-
2 tros filósofos [127]. Pero tanto el que acabo de citar, como los demás sofistas, según puede verse en Platón, fueron ridiculizados por Sócrates. Éste, en efecto, preguntando e interrogando, solía averiguar las opiniones de sus interlocutores para exponer, basándose en las respuestas de ellos, sus propios puntos de vista. Aunque este método no fue

---

[125] Es decir, Torcuato y Triario.

[126] Fue discípulo de Empédocles y floreció en Sicilia en la segunda mitad del siglo V. Junto con Protágoras, fue uno de los más famosos sofistas. Mantenían ambos una teoría basada en los siguientes principios: 1.°) nada existe; 2.°) si algo existiera, no podría ser conocido por el hombre; 3.°) si existiera y llegara a ser conocido por el hombre, éste no podría demostrárselo a los demás. Gorgias se dedicó especialmente a la formación de oradores, con lo cual consiguió grandes ganancias. Según cuenta CICERÓN (*Cato Maior* 5, 13), llegó a vivir 107 años. Fue el primero en publicar sus propios discursos como obras de arte. En el año 427 a. C. marchó a Atenas como embajador de sus conciudadanos para pedir ayuda contra los de Siracusa.

[127] Es decir, a los neoacadémicos, entre los que se encuentra el propio Cicerón, que aplicó este mismo método en las *Tusculanas*.

conservado por sus sucesores, lo renovó Arcesilao [128], al establecer como norma que cuantos desearan aprender de él, no le hicieran preguntas, sino que le dijeran lo que ellos mismos pensaban. Después que lo habían dicho, él les ponía objeciones. Pero quienes le escuchaban, defendían su propio parecer mientras podían; por el contrario, en las otras escuelas filosóficas, el que pregunta algo, calla; esto es lo que se hace ahora también en la Academia. En efecto, cuando el que desea escuchar ha hablado por ejemplo así: 'Yo creo que el placer es el bien supremo', se le refuta mediante un discurso continuo; de manera que fácilmente puede comprenderse que quienes dicen que opinan algo, no es porque piensen así, sino porque desean oír lo contrario. Nuestro método es más provechoso. En efecto, Tor- 3
cuato no sólo ha expuesto su pensamiento, sino también en qué se basa. Yo, sin embargo, aunque me ha deleitado mucho su discurso continuado, pienso que es más útil detenerse en cada punto y ver qué es lo que cada uno admite y rechaza, y, partiendo de lo concedido, sacar la conclusión que se desea, y llegar a una solución. Pues cuando el discurso corre como un torrente, aunque arrastre gran cantidad de cosas de todo género, no es posible retener ni rescatar ninguna, ni detener en ningún punto su rápida corriente. Así, pues, en una indagación filosófica, todo discurso que se desenvuelva según un método racional debe, en primer lugar, establecer, como en algunos procedimientos jurídicos, la fórmula: 'se tratará de la cuestión siguien-

[128] Arcesilao fue el fundador de la Academia media y se hizo famoso por sostener que él no estaba seguro de nada, ni siquiera de si dudaba o no del todo, con lo que sobrepasaba en incertidumbre a Sócrates, quien sólo afirmó que sabía que no sabía nada. Fue discípulo de Teofrasto y de Polemón.

te', para que los interlocutores se pongan de acuerdo sobre cuál es el tema de que se trata.

2, 4 »Esta norma establecida por Platón en el *Fedro*[129] la aprobó Epicuro y comprendió que era necesario aplicarla en toda discusión. Pero no vio su consecuencia inmediata. Desaprueba, en efecto, el uso de la definición, sin la cual es, a veces, imposible que los participantes en una discusión se pongan de acuerdo sobre cuál es el tema de que se trata, como sucede precisamente en lo que ahora nos interesa. Buscamos, pues, el límite de los bienes. ¿Podemos acaso saber cuál es este límite si, cuando hablemos del límite de los bienes, no quedamos de acuerdo sobre el concepto de 'límite' y, asimismo, sobre el concepto de
5 'bien'? Pues este poner en claro cosas, por decirlo así, ocultas, cuando se hace ver lo que cada una es en sí, se llama definición. De ella te servías tú algunas veces, aun sin darte cuenta. Pues este mismo límite o término extremo o último, lo definías diciendo que era aquello a lo que se refiere todo cuando se hace rectamente, sin que ello se refiera a ninguna otra cosa. Magnífica definición, en verdad. Quizá habrías incluso definido el bien, si hubiera sido necesario, como lo que es apetecible por naturaleza, o lo que es provechoso, o lo que favorece, o, simplemente, lo que gusta. Ahora, si no te molesta, puesto que no te desagrada definir y lo haces cuando quieres, desearía que definieras qué es el placer, sobre el que versa toda esta discusión.»

6 «Pero ¿es que hay alguien —me respondió— que no sepa lo que es el placer o que, para entenderlo mejor, ne-

---

129 PLATÓN dice en el *Fedro* (XIV 237, 8): «En todas las cosas, hijo, existe un principio para quien desee deliberar rectamente: es preciso conocer bien aquello sobre lo que se delibera; de otra manera, necesariamente se cae en el error.»

cesite una definición?» «Diría —le respondí— que yo mismo, si no creyera que conozco bien el placer y tengo de él un concepto y una comprensión bastante seguros. Pero afirmo lo que ignora incluso Epicuro, que en este punto vacila y que, a pesar de sostener con frecuencia que es preciso expresar con claridad el concepto implícito en las palabras, a veces no capta el significado del término placer, es decir, la realidad que subyace a esta palabra.»

Entonces dijo él riéndose: «¡Sería el colmo que quien 3
afirma que el placer es el fin de las cosas deseables, el bien supremo y último, no supiera qué es el placer y cuál es su naturaleza!» «Sin embargo —le respondí—, o bien Epicuro ignora qué es el placer o lo ignoran todos los mortales que existen en el mundo.» «¿Cómo es posible? —dijo—, porque todos piensan que el placer es aquello que, una vez percibido por los sentidos, los pone en movimiento y los invade de cierta felicidad. Entonces, ¿qué?, 7
¿desconoce Epicuro esta clase de placer?» «No siempre —le respondí—, porque a veces la conoce demasiado bien, puesto que declara que no puede comprender dónde se puede encontrar o en qué consiste otro bien que no sea el que se recibe de la comida, la bebida, el deleite del oído y el placer carnal. ¿No son estas sus propias palabras?» «¡Como si yo me avergonzara —dijo él— de esas palabras o no pudiera mostrar en qué sentido las dice!» «No dudo yo —le repliqué— que puedas hacerlo fácilmente, ni hay razón para que te avergüences de estar de acuerdo con un sabio, el único, que yo sepa, que ha osado proclamarse sabio. Pues no creo yo que Metrodoro [130] se haya proclamado sabio él mismo, sino que, al ser llamado así por Epi-

[130] Para Metrodoro de Lámpsaco, cf. la n. 98.

curo, no quiso rechazar tan gran honor; en cambio, los siete famosos no recibieron tal nombre por su propio su-
8 fragio, sino por el de todos los pueblos. Pero por lo que se refiere al pasaje mencionado, creo que Epicuro atribuye, sin duda, a la palabra 'placer' el mismo significado que las demás personas. Todos, en efecto, llaman en griego *hēdonḗ* y en latín *uoluptas* a la impresión placentera que alegra los sentidos.» «¿Qué es, entonces —preguntó—, lo que quieres saber?» «Te lo diré —repuse—, y más por aprender que por el deseo de criticarte a ti o a Epicuro.» «También a mí —dijo— me gustaría más aprender, si aportas algo nuevo a la discusión, que contradecirte.» «¿Recuerdas, pues —pregunté yo—, cómo define Jerónimo de Rodas [131] el supremo bien, al cual piensa que debe referirse todo?» «Recuerdo —dijo— que, a su juicio, el término
9 último es la ausencia de dolor.» «Y ¿qué piensa este mismo filósofo del placer?» «Afirma que no debe buscarse por sí mismo.» «Admite, pues, que una cosa es experimentar alegría y otra carecer de dolor.» «Y en verdad —afirmó—, que comete un grave error; pues, como he demostrado hace poco, el máximo grado de placer consiste en el alejamiento de todo dolor.» «Esa ausencia de dolor —dije yo— veremos luego en qué consiste; pero debes reconocer, si no eres muy obstinado, que una cosa es el placer y otra la ausencia de dolor.» «Pues bien —repuso él—, en este punto te pareceré obstinado, pues no puede afirmarse nada más cierto.» «Dime, por favor, ¿el que tiene sed experimenta placer cuando bebe?» «¿Quién puede ne-

[131] De Jerónimo de Rodas sólo sabemos que pertenecía la escuela peripatética y que vivió en tiempos de Arcesilao. Ponía el supremo bien en la ausencia de dolor, y afirmaba que el placer no es deseable por sí mismo, sino en cuanto libera del dolor. Quedan unos pocos fragmentos de sus escritos.

garlo?», respondió. «¿Y el placer es el mismo después de
saciada la sed?» «No; es de otra clase. Una vez aplacada
la sed, se goza de un placer estable, mientras que el placer
de la extinción misma de la sed está en movimiento.» «¿Por
qué, entonces —le dije yo—, das el mismo nombre a cosas
tan diferentes?» «¿Acaso no recuerdas —contestó él— lo 10
que he dicho hace poco, que una vez eliminado todo dolor, el placer cambia, pero no aumenta?» «Lo recuerdo —repuse—, y lo dijiste en latín correcto, aunque poco claro. *Varietas* (variedad) es, en efecto, un término latino y se emplea con propiedad hablando de colores dispares; pero, en sentido figurado, se aplica a muchas cosas desiguales: se dice un poema variado, un discurso variado, costumbres variadas, variada fortuna, incluso suele decirse un placer variado cuando procede de muchos elementos diferentes que producen diferentes placeres. Si tú emplearas el término *uarietas* en este sentido, yo lo comprendería, como lo comprendo aunque no lo emplees; pero no llego a entender claramente en qué consiste esa *uarietas,* porque dices que, cuando estamos libres de dolor, experimentamos el máximo placer, mientras que cuando nos nutrimos de aquellas cosas que aportan a los sentidos una impresión agradable, se trata de un placer en movimiento que produce variedad de placeres, pero que no se acrecienta el placer que consiste en no tener dolor, al cual no sé por qué llamas placer.»

«¿Acaso puede existir algo —dijo él— más agradable 4, 11
que no tener ningún dolor?» «Admitamos —le repliqué— que no hay nada mejor (no voy a discutir eso todavía), ¿acaso por ello el placer se identifica, por decirlo así, con la ausencia de dolor?» «Es exactamente lo mismo —dijo—, y, en verdad, es el placer supremo, el mayor que puede

darse.» «Entonces —le dije—, si para ti el supremo bien consiste exclusivamente en la ausencia de dolor, ¿por qué dudas en atenerte únicamente a esto, en sostenerlo, en de-
12 fenderlo? ¿Qué necesidad hay de introducir el placer en la asamblea de las virtudes como una meretriz en una reunión de matronas? Es una palabra odiosa, de mala reputación, sospechosa. Y por eso vosotros soléis decir que nosotros no comprendemos de qué placer habla Epicuro. En verdad que cuando se me dice esto (se dice con no poca frecuencia), aunque soy bastante moderado en las discusiones, a veces me irrito un poco. ¿Acaso no entiendo yo lo que significa *hēdonḗ*, en griego, y, en latín, *uoluptas?* ¿Cuál de las dos lenguas es la que ignoro? Además, ¿qué es lo que ocurre para que yo no lo entienda y lo entiendan todos los que decidieron ser epicúreos? Porque los vuestros sostienen, incluso egregiamente, que para nada necesita quien va a ser filósofo tener una cultura literaria. Y, así como nuestros antepasados arrancaron del arado al famoso Cincinato [132] para que asumiera el cargo de dictador, así vosotros recogéis de todos los pueblos personas excelentes, sin duda, pero, en verdad, no demasiado ins-
13 truidas. Así, pues, ¿éstos entienden lo que dice Epicuro, y yo no lo entiendo? Para que veas que lo entiendo, en primer lugar llamo *uoluptas* a lo que él llama *hēdonḗ*. Es cierto que con frecuencia buscamos un término latino

[132] El año 457 a. C. los ecuos asaltaron el ejército romano en el monte Algido y llegaron a acorralarlo cortándole la retirada. Ante el peligro, y dejando aparte sus odios, patricios y plebeyos nombraron dictador al ilustre patricio Lucio Q. Cincinato, que, reducido a la miseria, vivía en el campo, a la orilla del Tíber. Cuenta la leyenda que los embajadores que le llevaron la noticia lo encontraron arando sus tierras. Con gran eficacia derrotó a los enemigos, haciéndolos pasar bajo el yugo. Cumplido el tiempo de su magistratura, volvió a cultivar sus campos.

correspondiente a una palabra griega y que signifique lo mismo; aquí no tuvimos que buscar nada. No se puede encontrar en latín ningún término que indique con mayor precisión que *uoluptas* el significado de otro griego. A este vocablo, todos los que saben latín le asocian dos conceptos: alegría del espíritu y una suave impresión de deleite en el cuerpo. Así, aquel personaje de Trábea [133] llama 'excesivo placer del alma' a la alegría a la que también se refiere otro de Cecilio [134] que afirma estar 'alegre con todas las alegrías'. pero hay una diferencia y es que el término 'placer' se dice también con relación al ánimo (erróneamente, según los estoicos, que lo definen así: 'exaltación del ánimo que sin razón cree gozar de un gran bien') [135], mientras que no se habla de alegría ni de gozo con relación al cuerpo. En cambio, según costumbre de cuantos hablan 14
latín, la *uoluptas* consiste en percibir una impresión agradable que excita algún sentido. Esta impresión agradable puedes referirla, si te parece, al ánimo (pues el verbo 'agradar' se usa tanto referido al alma como al cuerpo, y 'agradable' viene de 'agradar') con tal que entiendas que entre el que dice:

Es tanta mi alegría que estoy fuera de mí [136],

y el que afirma:

[133] Trábea fue un mal poeta cómico del período arcaico, que vivió en el siglo II a. C. Y este verso lo cita CICERÓN más ampliamente en *Tusc.* IV 15, 35.

[134] Sobre Cecilio, cf. la n. 58.

[135] Según los estoicos, el único bien es la virtud. Los demás bienes son ilusorios, puesto que provienen de una falsa opinión *(dóxa)*, que les atribuye un valor exagerado. De la misma manera, lo que el vulgo llama «placeres» no son verdaderos placeres, porque el alma, al juzgarlos, no se guía por la razón, sino que cede a las falsas apariencias.

[136] Verso de autor desconocido.

Ahora, por fin, arde mi espíritu [137]

de los cuales uno salta de alegría y el otro está atormentado por el dolor, hay un estado intermedio, el de quien declara:

Aunque nuestro conocimiento es todavía muy reciente [138],

que no experimenta ni alegría ni dolor; y, asimismo, entre aquel que disfruta de los placeres del cuerpo deseados y aquel que está atormentado por los más graves dolores, está el que no experimenta ni los unos ni los otros.

5, 15 »Así, pues, ¿te parece que conozco suficientemente el significado de las palabras, o debo todavía aprender a hablar en griego y en latín? Por lo demás, mira no vaya a suceder que, si yo no entiendo lo que dice Epicuro, a pesar de saber, según creo, perfectamente el griego, sea por culpa de quien habla de manera que no se le entiende. Lo cual sólo es excusable en dos casos: si se hace a propósito, como Heráclito [139], que ha recibido el nombre de *skoteinós* (oscuro) porque trató de la naturaleza en forma demasiado oscura, o cuando la oscuridad de la materia y no de las palabras hace que no se entienda el discurso, como sucede en el *Timeo* de Platón [140]. Pero Epicuro, en mi opi-

[137] Verso de Cecilio Estacio, citado por CICERÓN en forma más completa en su discurso *Pro Cael.*, 37.

[138] Es el primer verso de la comedia *Heautontimōroúmenos* de TERENCIO. Cremes aconseja a Menedemo, a quien ha conocido hace muy poco tiempo, que se procure algún descanso en las duras fatigas que se toma trabajando la tierra desde la mañana hasta la noche.

[139] Heráclito de Éfeso (nacido hacia el 535 a. C. y muerto a los 60 años) sostenía, en oposición a la doctrina eleata del ser inmóvil, que la materia primera era el fuego, pero que se encontraba en constante transformación. Su principio fundamental era *pánta rheî* «todo fluye».

[140] El *Timeo* es, sin duda, uno de los diálogos más difíciles de PLATÓN. En él expone el abstruso problema de la creación del mundo: dios,

nión, desea, a ser posible, expresarse de modo claro e inteligible, y no trata de una materia oscura, como los físicos [141], o complicada, como los matemáticos, sino clara y fácil, y ya del dominio público. Pero lo que afirmáis no es que nosotros no entendamos lo que es el placer, sino lo que él dice; de donde se deduce no que nosotros no entendamos el significado de esa palabra, sino que él habla a su modo, sin preocuparse del nuestro. Si, en efecto, dice 16
lo mismo que Jerónimo, que sostiene que el supremo bien consiste en vivir sin molestia alguna, ¿por qué prefiere decir placer, en vez de ausencia de dolor, como hace aquél, que sabe lo que dice? Pero si crees que se debe añadir el placer que está en movimiento (pues así es como llama al placer deleitoso, 'en movimiento', mientras que a la ausencia de dolor la llama placer 'en estabilidad'), ¿a dónde quiere llegar? Pues no podrá conseguir que alguien que se conozca a sí mismo, es decir, que haya estudiado bien su naturaleza y sus sentimientos, opine que la ausencia de dolor y el placer son una misma cosa. Esto, Torcuato, es hacer violencia a los sentidos y arrancar de nuestras mentes los significados de las palabras de los que estamos persuadidos. Pues ¿quién no sabe que en la naturaleza existen estos tres estados: en primer lugar el de placer; en segundo lugar, el de dolor, y, finalmente, el estado en que yo me encuentro ahora y creo que también vosotros, es decir, sin dolor y sin placer. Así, se halla en estado de placer el que banquetea; de dolor, el que es torturado; y tú ¿no ves en-

---

el mundo, los cuatro elementos, los hombres, las enfermedades, es decir, la física antigua. Parece que Cicerón en su juventud intentó hacer una traducción de este diálogo, de la que quedan algunos fragmentos.

[141] Con el nombre de *physici* se designaba a los antiguos filósofos presocráticos que habían abordado los más altos problemas de la filosofía, como el origen del mundo y la materia de que estaba constituido.

tre estos dos estados tan gran multitud de hombres que
17 ni gozan ni sufren?» «De ningún modo —respondió—, y afirmo que cuantos están libres de dolor se hallan en estado de placer, y, ciertamente, el más grande.» «Entonces, ¿experimenta el mismo placer quien, sin tener sed, prepara para otro vino mezclado con miel, que quien lo bebe porque tiene sed?»

6 Entonces dijo él: «Terminemos, si te parece, con las preguntas, pues desde el principio dije que preferiría evitarlas, previendo precisamente los sofismas dialécticos.» «Así, pues —le respondí—, ¿prefieres que discutamos siguiendo el método retórico más bien que el dialéctico?» «Como si una exposición continuada —dijo— fuese propia sólo de los oradores y no también de los filósofos.» «Pensaba Zenón el estoico [142] —repuse yo— que todo arte de hablar, como ya había dicho Aristóteles, tiene dos formas, la oratoria, semejante a la palma de la mano, y la dialéctica, semejante al puño, porque los oradores, decía él, se expresan con cierta amplitud, y los dialécticos, con más concisión. Complaceré, pues, tu deseo y, si me es posible, hablaré en forma oratoria, pero con la oratoria de los filósofos, no con nuestra oratoria forense, que, forzosamente, puesto que se dirige a la multitud, es a veces un
18 poco más superficial. Pero Epicuro, oh Torcuato, al des-

[142] Zenón de Citio, nacido hacia el 336 a. C. y muerto en Atenas hacia el 264, fue el fundador de la escuela estoica, que tomó su nombre del pórtico de Atenas ricamente adornado con pinturas y llamado por eso, *stoà poikílē*, que era el lugar donde Zenón impartía su enseñanza. Al principio sintió gran admiración por Sócrates, lo que le llevó a ser discípulo del cínico Crates, por considerarlo el más parecido a Sócrates. Posteriormente fue discípulo de Estilpón, Jenócrates y Polemón, antes de fundar su propia escuela.

preciar la dialéctica, que es la única que abarca todo el arte de conocer a fondo cuál es la esencia de cada cosa, de juzgar las cualidades de todas ellas y de discutir con regla y método, se derrumba en sus exposiciones, al menos eso me parece, y no analiza de ningún modo lo que pretende enseñar; como esto mismo de lo que hace poco hablábamos.

»Vosotros decís que el supremo bien es el placer. Es preciso, por consiguiente, aclarar qué se entiende por placer; pues, de otro modo, es imposible explicar lo que se busca. Si Epicuro lo hubiera definido claramente, no tropezaría con tantas dificultades. En efecto, o se atendría al concepto de placer tal como lo entiende Aristipo, es decir, el placer que mueve dulce y agradablemente los sentidos, al que, incluso los animales, si pudieran hablar, llamarían placer; o bien, si quisiera hablar a su modo mejor que al de

Todos los dánaos y micénicos, juventud ática[143],

y los demás griegos que se mencionan en este verso anapéstico, sólo llamaría placer a esta ausencia de dolor, y despreciaría el concepto de Aristipo; o bien, si aceptase ambas interpretaciones, como las acepta, uniría la carencia de dolor con el placer y tendría dos supremos bienes. En efecto, muchos y grandes filósofos han admitido estas 19
formas mixtas de supremo bien. Así, Aristóteles unió la práctica de la virtud con la prosperidad de una vida entera; Califón[144] sumó el placer a la moralidad; Diodoro aña-

[143] Se trata de dos versos anapésticos (el segundo de ellos incompleto) de autor desconocido.

[144] Es muy poco lo que sabemos de este filósofo. Por lo que CICERÓN dice aquí y en otros dos pasajes suyos (*Tusc.* V 30, 85, y *De officiis*

dió a esta misma moralidad la carencia de dolor. Lo mismo habría hecho Epicuro, si hubiera unido esta opinión que ahora está ligada al nombre de Jerónimo con la antigua opinión de Aristipo. En realidad, ellos discuten entre sí. Por eso, cada uno admite un supremo bien diferente, y como ambos se expresan perfectamente en griego, ni Aristipo, que llama supremo bien al placer, admite como placer la carencia de dolor, ni Jerónimo, que considera como supremo bien la ausencia de dolor, se sirve jamás del término placer para indicar aquella carencia de dolor, puesto que ni siquiera incluye el placer entre las cosas deseables.

7, 20 »Se trata, en efecto, de dos cosas distintas, no vayas a creer que es sólo cuestión de palabras. Una cosa es no tener dolor y otra sentir placer. Vosotros no sólo pretendéis designar con un solo nombre estas dos cosas tan diferentes (lo que sería más fácilmente tolerable), sino que, incluso, de dos cosas intentáis hacer una sola, lo que es del todo inadmisible. Éste, que admite la una y la otra, debió utilizar ambas, como lo hace de hecho, aunque no las distingue con palabras. En efecto, cuando en muchísimos pasajes alaba aquel placer que todos designamos con el mismo nombre, se atreve a decir que ni siquiera concibe algún bien separado de aquella clase de placer de la que habla Aristipo; y esto lo dice allí donde todo su discurso trata del supremo bien. Pero en otro libro, en el que se dice que dio a conocer algo así como oráculos de sabiduría en máximas condensadas y profundísimas, se expresa en estos términos, que, sin duda, tú conoces, Torcuato (pues ¿quién de vosotros no sabe de memoria las *kýriai dóxai*

III 33, 119), Califón habría tratado de conciliar la doctrina estoica con la epicúrea, poniendo el supremo bien en el placer unido a la virtud.

de Epicuro, que consideráis las más autorizadas, puesto
que veis en ellas máximas breves importantísimas para vi-
vir felizmente?[145]. Observa, pues, si traduzco bien esta
máxima: 'Si las cosas que causan placer a los voluptuosos 21
los libraran del temor a los dioses, a la muerte, y al dolor,
y les enseñaran cuales son los límites de los deseos, nada
tendríamos que reprocharles, ya que por todas partes esta-
rían colmados de placeres y no tendrían ningún dolor ni
sufrimiento, es decir, ningún mal'.»

En este punto no pudo contenerse Triario: «Dime, por favor, Torcuato, ¿afirma eso Epicuro?» A mí me pareció que, aunque ya lo sabía, quería oírselo confesar a Torcuato. Pero éste no se inmutó, y con la mayor tranquilidad dijo: «Esas son, sin duda, sus palabras, pero no veis lo que quiere decir.» «Si piensa de una manera y se expresa de otra —le respondí—, nunca llegaré a entender lo que piensa; pero la verdad es que expresa claramente lo que entiende. Y si aquí afirma que los disolutos no deben ser reprendidos, si son sabios, afirma algo absurdo, como si dijera que los parricidas no deben ser reprendidos con tal que no sean codiciosos y no teman a los dioses ni a la muerte ni al dolor. Y a pesar de todo, ¿a qué viene hacer alguna excepción con los disolutos o imaginar algunos que viviendo disolutamente no serían criticados por el sumo filósofo, al menos desde este punto de vista, con tal que

---

[145] En efecto, además de los escritos en que había tratado los numerosos aspectos de su doctrina, Epicuro compuso, con fines de divulgación, un breviario en el que, mediante sentencias concisas, exponía los puntos más importantes de su sistema para que sus seguidores pudieran encontrar respuestas fáciles y seguras a todas sus dudas. La forma aforística en la que estaban expresadas daba a aquellas sentencias la apariencia de oráculo. Se conocían con el nombre de *kýriai dóxai* o *Máximas capitales*.

22 se mantuvieran apartados de las restantes culpas? Pero ¿acaso no criticarías tú, Epicuro, a los disolutos [146] por el hecho mismo de vivir buscando ávidamente toda clase de placeres, sobre todo si se tiene en cuenta que el supremo placer consiste, según tú dices, en carecer de dolor? Ahora bien, encontraremos libertinos, en primer lugar, tan sin escrúpulos que serían capaces de 'comer del plato sagrado de los dioses' y, en segundo lugar, tan poco temerosos de la muerte, que tienen con frecuencia en su boca las palabras de *Himnis* [147]:

A mí me bastan seis meses de vida; el séptimo se lo ofrezco
[al Orco.

»Y en cuanto al dolor, extraerán, como de la caja de los ungüentos [148], la famosa medicina de Epicuro: 'Si grave, breve; si largo, leve.' Una sola cosa no acierto a comprender: cómo puede el disoluto tener pasiones limitadas.

8, 23 »¿A qué viene, pues, afirmar: 'nada tendría que criticar, si mantuvieran limitadas sus pasiones'? Esto equivale a decir: 'no reprendería a los libertinos, si no fueran libertinos'. Del mismo modo tampoco a los malvados, si fueran personas decentes. He aquí a un hombre severo que

[146] Emplea aquí Cicerón la palabra *ásōtos,* término extraño al latín, que es la transliteración de la misma palabra griega utilizada por Epicuro en la décima máxima capital.

[147] *Himnis* era el título de una comedia de Menandro traducida por Cecilio Estacio, a quien pertenece el fragmento poético que sigue. «Himnis» era el nombre de una cortesana que encarnaba el papel principal de la obra.

[148] Emplea en latín la palabra *narthecium* (adaptación latina del griego *narthēkion*), cajita en que se guardaban los perfumes y ungüentos. En realidad, el nartecio era una planta a la que se atribuían virtudes medicinales, y de su madera se hacían tales cofres o cajitas. La palabra aparece también en MARCIAL, XIV 78.

no cree que el libertinaje sea condenable por sí mismo. Y, por Hércules, Torcuato, a decir verdad, si el placer es el supremo bien, con toda razón no lo cree. No desearía yo, en efecto, figurarme, como tenéis vosotros por costumbre, a esos libertinos que vomitan en la mesa y son sacados de los banquetes, y que, al día siguiente, sin haber hecho aún la digestión, comienzan a engullir de nuevo; individuos que, como dicen [149], no han visto ponerse ni salir el sol, y que, por haber derrochado sus patrimonios, se encuentran en la miseria. Ninguno de nosotros piensa que libertinos de esa clase vivan felizmente: los refinados, elegantes, que tienen a su disposición óptimos cocineros, reposteros, productos de la pesca, de la volatería y la salvajina, todo ello de lo más escogido; que evitan las indigestiones; para quienes se escancia de un ánfora llena un vino dorado, como dice Lucilio

al que todavía no han quitado fuerza ni el filtro ni el saco [de nieve;

que añaden las diversiones y las cosas que siguen, ésas sin las cuales afirma muy alto Epicuro, que no sabe en qué consiste el bien; que no falten tampoco hermosos jóvenes para servir la mesa, y estén de acuerdo con estos refinamientos la mantelería, la vajilla de plata, los vasos de Corinto, incluso el salón y el palacio; jamás diría yo que esta clase de libertinos viven bien o felizmente. De donde resul- 24
ta no que el placer no sea placer, sino que el placer no es el supremo bien. Ni el célebre Lelio, que de joven había escuchado a Diógenes [150] el estoico y luego a Panecio, fue

[149] El sibarita Smindirides, para demostrar la felicidad de su propia vida, se vanagloriaba de no haber visto durante veinte años salir ni ponerse el sol.

[150] Para este filósofo, cf. la n. 65.

llamado sabio porque no comprendía cuál era el alimento más delicioso (pues la delicadeza espiritual no excluye la delicadeza de paladar), sino porque lo tenía en poco [151]:

¡Oh acedera, cómo se te desprecia sin saber bien lo que
[vales!
Ante ti el sabio Lelio solía prorrumpir en alabanzas,
apostrofando uno tras otro a nuestros glotones.

Muy bien, Lelio; con razón te llaman sabio. Y también era justo este otro juicio:

> *Oh Publio Galonio* [152], *golfo sin fondo, eres*
> *un hombre miserable,* le dice, *nunca en*
> *tu vida has comido bien, a pesar de que*
> *derrochas todo lo que posees en ese crustáceo*
> *y en un esturión gigantesco* [153],

así se expresa un hombre que, sin dar valor alguno al placer, dice que no puede comer bien quien todo lo cifra en el placer. Y, sin embargo, no niega que Galonio haya comido alguna vez con gusto (pues mentiría), sino que haya comido bien. Tan estricta y severa es la distinción que hace entre el placer y el bien. De donde se deduce que todos los que comen bien comen con gusto, mientras que quienes comen con gusto no siempre comen bien. Lelio siempre comía bien. ¿Qué se entiende por 'bien'? Dirá Lucilio:

---

[151] Hay en el texto latino un juego de palabras basado en dos acepciones del verbo *sapio,* del que procede el participio *sapiens.* En el primer ejemplo está tomado en el sentido de «ser sabio», y en el segundo, en el de «gustar», «tener sabor».

[152] Este Publio Calonio fue un famoso glotón, recordado también por Horacio (*Sát.* II 2, 47).

[153] El texto latino dice *acupensere decimano,* pero aquí la palabra *decimano* tiene el significado de «enorme», «gigantesco», porque se creía que la décima ola era la más grande.

Comer alimentos bien cocidos y bien condimentados.

Pero, dime, ¿qué es lo principal del banquete?

Una buena conversación.

Y ¿cuál es el resultado?

Si quieres saberlo, comer con gusto;

en efecto, venía a comer para satisfacer con ánimo tranquilo los deseos naturales. Con razón, pues, niega que Galonio haya comido bien alguna vez; y, con razón, lo califica de miserable, sobre todo porque ponía en ello todo su empeño. Que aquél comiera con gusto, nadie lo niega. ¿Por qué, entonces, no bien? Porque lo que se hace bien se hace con rectitud, con frugalidad, con decoro; y aquél, por el contrario, comía de manera incorrecta, inmoderada, indecorosa; por lo tanto, no bien. Y Lelio no prefería la exquisitez de la acedera al esturión de Galonio, sino que daba poca importancia a la exquisitez; no lo habría hecho, si hubiera puesto el supremo bien en el placer.

»Es preciso, pues, excluir el placer, no sólo para que 9
podáis seguir la vía recta, sino también para que podáis
hablar con moderación. ¿Podemos, entonces, decir de una 26
cosa que es el supremo bien respecto a la vida, cuando ni siquiera respecto a una comida podemos llamarlo así? Pero, ¿cómo se expresa el filósofo? Hay tres clases de pasiones: las naturales y necesarias, las naturales y no necesarias y las no naturales ni necesarias. En primer lugar, la división es tosca; en efecto, de lo que eran dos géneros ha hecho tres. Esto no es dividir, sino fragmentar. Los que han aprendido las disciplinas que él desdeña acostumbran a proceder así: 'Hay dos clases de pasiones, naturales y artificiales; las naturales se subdividen en necesarias y

no necesarias.' Esto habría sido lo correcto. Pero es un error considerar en la división la especie como género.
27 Sin embargo, admitámoslo, puesto que él desdeña la elegancia del razonamiento. Se expresa de manera confusa; debe permitírsele que lo haga a su manera, con tal que su pensamiento sea correcto. Ahora bien, lo que no estoy demasiado dispuesto a aprobar, y a lo sumo me limito a tolerarlo, es que un filósofo hable de poner límites a las pasiones. ¿Puede acaso la pasión admitir límite? Es preciso destruirla y extirparla de raíz. Pues ¿quién tendrá una pasión sin que se pueda decir que la tiene con justa medida? Así, uno será avaro, pero limitadamente; adúltero, pero con moderación, y libertino del mismo modo. ¿Qué clase de filosofía es esa que no enseña el exterminio de la maldad, sino que se conforma con cierta moderación de los vicios? Aunque en esta división apruebo sin reservas el concepto en sí, echo de menos la precisión en los términos. Emplee, pues, aquí la expresión 'inclinaciones naturales', y reserve el término 'pasión' para otros usos, a fin de pedir, por decirlo así, pena de muerte contra ella cuando hable de la avaricia, de la intemperancia y de los vicios más graves.

28 »Pero este modo de hablar es en él demasiado libre y demasiado frecuente. Por mi parte no lo critico; pues un filósofo tan importante y de tan gran renombre tiene derecho a defender con audacia sus principios. Sin embargo, por el hecho de que parece abrazar frecuentemente con demasiado ardor aquel placer que todos califican con este nombre, a veces se encuentra en graves dificultades, dando la impresión de que, si no le detuviera el respeto humano, no habría acción tan vergonzosa que no cometiera por el placer que de ella pudiera derivarse. Después, cuando se ha sonrojado (pues la fuerza de la naturaleza es muy gran-

de), recurre a la escapatoria de decir que nada puede añadirse al placer de quien está libre de dolor. Pero esta ausencia de dolor no se llama placer. 'No me preocupa el nombre', manifiesta. 'Y ¿qué decir del hecho de que se trata de un concepto completamente diferente?' 'Podría encontrar muchas, o, más bien, innumerables personas no tan pedantes ni tan fastidiosas como vosotros, a quienes me sería fácil persuadir de cuanto deseara.' 'Entonces, si el supremo placer consiste en la ausencia de dolor, ¿por qué dudamos en afirmar que la carencia de placer es el dolor más grande? ¿Por qué esto no es así?' 'Porque lo opuesto al dolor no es el placer, sino la ausencia de dolor.'

»¡Y decir que no ve que el argumento más fuerte es 10, 29
ese tipo de placer sin el cual declara no comprender en
absoluto qué es el bien (el placer que él trata de buscar
en el paladar, en el oído y en otras cosas que, si se nom-
bran, hay que pedir licencia)! ¡Este bien, pues, el único
que conoce ese filósofo austero y grave, no comprende él
que ni siquiera vale la pena buscarlo, puesto que, en su
opinión, no sentimos la necesidad de tal placer cuando es-
tamos libres de dolor! ¡Qué contradicciones! Si hubiera 30
aprendido a definir y a dividir, si hubiera conocido el significado de las expresiones y el uso habitual de los términos, nunca habría tropezado con tan grandes dificultades. Observa lo que hace. Llama placer a algo que nadie ha designado nunca con este nombre; expresa con una misma palabra dos conceptos distintos. Al placer en movimiento (así llama a los goces suaves y, por decirlo así, dulces), unas veces, lo reduce a tan poca cosa que creerías estar oyendo a M. Curio [154], y, otras, lo exalta hasta el punto

[154] Manio Curio Dentato fue tres veces cónsul (en el 290, 275 y 274 a. C.). Vencedor de los samnitas y de Pirro. Considerado como ejemplo

»'¿Acaso tu mano, con la impresión que siente en este momento, desea algo?

'—Absolutamente nada.

'—Pero, si el placer fuera un bien, lo desearía.

'—Así lo creo.

'—Por consiguiente, el placer no es un bien.'

»Afirmaba mi padre que esto no lo diría la propia estatua, si pudiera hablar. Dicha conclusión, bastante aguda, afecta a los cirenaicos, pero no a Epicuro. Pues, si el único placer existente fuera el que halaga, por decirlo así, los sentidos y se insinúa y se extiende por ellos con delicia, ni la mano ni ninguna otra parte del cuerpo podría contentarse con la ausencia de dolor, sin la delicada sensación de un placer activo. Pero si, como opina Epicuro, el supremo placer consiste en la ausencia de dolor, se te concede justamente lo primero, Crisipo: que la mano, al hallarse en tal estado, no desea nada; pero indebidamente lo segundo: que, si el placer fuera un bien, la mano lo desearía. En efecto, la mano no lo desearía, porque carecer de dolor es hallarse en estado de placer.

12, 40 »Que el placer es el bien supremo, puede comprenderse muy fácilmente por lo que sigue: supongamos que un hombre disfruta de grandes, numerosos y continuos placeres, tanto en el alma como en el cuerpo, sin que ningún dolor le amargue ni le amague. ¿Se puede nombrar, acaso, estado mejor o más deseable que éste? Es preciso, en efecto, que exista en quien se encuentra en esas condiciones una fortaleza de ánimo tal que no tema la muerte ni el dolor, porque la muerte nos hace insensibles y el dolor, si es largo, suele ser leve, y si es fuerte, suele ser breve, de suerte que la rapidez compensa su violencia, y el alivio, su prolonga-
41 ción. Cuando a esto se añade la ausencia de temor a la

divinidad y el no renunciar del todo a los placeres pasados, alegrándose con su asiduo recuerdo, ¿qué otra cosa mejor puede añadirse a esto? [108]. Imagínate, por el contrario, una persona agobiada con los mayores dolores de cuerpo y de alma que pueden afligir a un hombre, sin ninguna esperanza de que algún día lleguen a suavizarse, y, además, sin la presencia ni la esperanza de ningún placer ¿Qué estado más miserable que éste puede citarse o imaginarse? Pues, si una vida llena de dolores es lo más aborrecible, el supremo mal, sin duda, es vivir con dolor. De este principio se deduce que el mayor de los bienes es vivir en el placer. En verdad nuestra mente no tiene otro término extremo donde detenerse; por otra parte, todos los temores y pesadumbres se refieren al dolor, y fuera de éste no hay cosa que por su naturaleza pueda inquietarnos o angustiarnos. Además, los impulsos de nuestros deseos, de nuestros 42
temores y, en suma, de todas nuestras acciones, parten o del placer o del dolor. Siendo esto así, es evidente que todas las acciones rectas y laudables se encaminan a vivir en el placer. Y puesto que el supremo, el último y el extremo límite de los bienes (que los griegos llaman *télos*) es el que no tiende a ninguna otra cosa, mientras que todas tienden a él, es preciso admitir que el supremo bien es vivir agradablemente.

[108] Todo este pasaje, desde «Es preciso, en efecto, que exista...», parece ilógico a varios editores. HAVET, en *Rev. Philol.* XXII, págs. 253 y sigs., cree que puede ser una transposición de otro pasaje del *De finibus,* o un pasaje paralelo escrito al margen por un anotador, o el resto de un borrador destruido. En todo caso, dice Havet: «es imposible que Cicerón tuviera la intención de publicar el texto tal como lo dan los manuscritos y las ediciones».

34 tos. Si en estos primeros elementos naturales hay o no
placer, es cuestión muy debatida. Pero creer que no hay
nada fuera del placer, ni miembros, ni sensaciones, ni acti-
vidad intelectual, ni integridad del cuerpo, ni salud, me
parece signo de profunda ignorancia. Y de este principio
fundamental deriva necesariamente toda la teoría de los
bienes y los males. Para Polemón [156] y, antes, para Aristó-
teles, las primeras inclinaciones naturales fueron las que
acabo de mencionar. Así nació la teoría de la antigua Aca-
demia y de los peripatéticos, que sostenían que el supremo
bien es vivir conforme a la naturaleza, es decir, gozar de
los primeros dones concedidos por la naturaleza, añadién-
doles la virtud. Califón no añadió a la virtud ninguna otra
cosa más que el placer; Diodoro, la ausencia de dolor ***
Para todos éstos [157] que he citado, el concepto de supremo
bien es consecuente con sus principios: para Aristipo, sim-
plemente, el placer; para los estoicos, estar de acuerdo con
la naturaleza, lo que para ellos consiste en vivir según la
virtud, es decir, rectamente, cosa que explican así: vivir
comprendiendo las cosas que suceden de manera natural,
eligiendo las que están conformes con la naturaleza y re-
35 chazando las contrarias. Así, hay tres teorías del supremo
bien carentes de moralidad: la primera es de Aristipo o
Epicuro; la segunda, la de Jerónimo; la tercera la de Car-

[156] Filósofo ateniense (350-280 a. C.) discípulo de Jenócrates y su sucesor en la dirección de la Academia Antigua. Pero, ya antes que él, Aristóteles, fundador de la escuela peripatética, ponía entre las primeras inclinaciones naturales, además del placer, la salud del cuerpo y el ejercicio de todas las funciones corporales y de la mente, y hacía consistir el supremo bien en vivir conforme a la naturaleza.

[157] Antes de estas palabras supone Madvig, y con él todos los editores posteriores, que hay una laguna en el texto.

néades [158]. Hay otras tres en las que figura la moralidad con algún aditamento: las de Polemón, Califón y Diodoro; y una simple, cuyo autor es Zenón, que se basa toda ella en el decoro, es decir, en la moralidad. Pirrón, Aristón y Erilo [159] hace mucho tiempo que no cuentan para nada. Los demás fueron consecuentes consigo mismos, de manera que sus fines estuvieron de acuerdo con sus principios; así, para Aristipo, el supremo bien es el placer; para Jerónimo, la ausencia de dolor; para Carnéades, el disfrute de las inclinaciones naturales.

»Pero Epicuro, habiendo dicho que el placer es lo 12
primero que recomienda la naturaleza, si lo entendía en el mismo sentido que Aristipo, debió tener del supremo bien el mismo concepto que éste; si, por el contrario, lo

[158] Carnéades de Cirene fue el fundador de la Academia tercera o nueva. Discípulo de Hegesino y del estoico Diógenes de Babilonia. Fue excelente orador y magnífico dialéctico. Criticó el dogmatismo de los estoicos, fustigando especialmente a Crisipo. Acompañó a Diógenes y a Critolao en su embajada a Roma el año 155 para pedir la exención de un tributo con motivo de la toma de Oropos. No dejó ningún escrito, aunque su influencia fue extraordinaria. Conocemos sus doctrinas a través de Cicerón, Eusebio, Diógenes Laercio y Sexto Empírico. Para él no existe ningún criterio de verdad. La ciencia y la certeza son imposibles, porque no podemos tener un conocimiento directo de las cosas y carecemos de un criterio para discernir lo verdadero y lo falso, pues toda prueba consta de aserciones que necesitan a su vez ser probadas, y así sucesivamente. En consecuencia, toda filosofía dogmática es imposible.

[159] Pirrón, fundador de la escuela escéptica, hacía coincidir el supremo bien con la *apátheia* o insensibilidad, y negaba todo lo demás, incluso la virtud; Aristón de Quíos, discípulo de Zenón y luego de Polemón, consideraba todo como indiferente, menos la virtud y el vicio, y comparaba la vida a una comedia, en la que no importa lo que cada uno represente, con tal que lo represente bien; Erilo de Cartago, discípulo también de Zenón, sostenía que el supremo bien consistía en la ciencia.

entendía como Jerónimo, ¿podía poner como primera in-
36 clinación el placer tal como lo entendía Aristipo? En cuanto al hecho de decir que son los sentidos mismos los que juzgan que el placer es un bien y el dolor un mal, atribuye a los sentidos más autoridad que nos conceden las leyes cuando somos jueces en cuestiones de derecho civil. En efecto, nosotros no podemos juzgar sino aquello que es de nuestra competencia. A este propósito, es inútil que los jueces, cuando pronuncian la sentencia, añadan 'por lo que yo puedo juzgar'. Pues, si la causa no es de su competencia, tampoco sin la añadidura de aquella coletilla sería válida la sentencia. ¿Qué es lo que juzgan los sentidos? Si algo es dulce o amargo, suave o áspero, próximo o leja-
37 no, inmóvil o en movimiento, cuadrado o redondo. Así, pues, una sentencia justa la pronunciará la razón ayudada, en primer lugar, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que con todo derecho puede llamarse sabiduría, y asistida, en segundo término, por las virtudes que la razón considera como señoras de todas las cosas y que tú has reducido a la condición de satélites y siervas de los placeres. Ahora bien, apoyándose en el juicio de todas ellas, la razón dictará sentencia, en primer lugar, sobre el placer, que no tiene ningún derecho no ya para sentarse solo en el trono del supremo bien que buscamos, pero ni siquiera para ser colocado junto a la moralidad. En cuanto a la
38 carencia de dolor, el juicio será el mismo. Será refutado también Carnéades, y no se tomará en consideración ninguna teoría sobre el supremo bien en la que tenga parte el placer o la carencia de dolor o de la que sea excluida la moralidad. Así quedarán dos teorías a las que [la razón] puede hacer objeto de un repetido examen. En efecto, o establecerá que no puede existir ningún bien que no sea moral ni ningún mal que no sea inmoral, y que las demás

cosas o no tienen ninguna importancia o la tienen sólo en la medida en que no deben ser buscadas ni rehuidas, sino solamente elegidas o rechazadas; o bien preferirá aquella teoría que, además de basarse en la moralidad, se ve también enriquecida con las inclinaciones primarias de la naturaleza y con todo lo que constituye la perfección de la vida. Y se pronunciará con tanta más certeza cuando haya examinado atentamente si el contraste entre estas dos teorías reside en el fondo de las cosas o en la terminología [160].

»Siguiendo yo su autoridad [la de la razón], procederé 13, 39
lo mismo que ella. En efecto, abreviaré las discusiones cuanto me sea posible y consideraré que deben ser totalmente eliminadas de la filosofía todas las teorías simples en las que no se otorgue un puesto a la virtud; en primer lugar, la teoría de Aristipo y de todos los cirenaicos, que no se han avergonzado de hacer consistir el supremo bien en aquella clase de placer que impresiona los sentidos con la mayor dulzura, sin prestar ninguna atención a esa vuestra
ausencia de dolor. No comprendieron éstos que, así como 40
el caballo ha nacido para correr, el buey para arar, el perro para rastrear, así el hombre, como dice Aristóteles, ha nacido para dos cosas: comprender y obrar, cual un dios mortal; por el contrario, ellos han querido reducir a este animal divino a una lenta y perezosa bestia doméstica nacida para el pasto y para el placer de la procreación, opinión que me parece de todo punto absurda. Y esto va también contra Aristipo, que considera no sólo como el supremo placer, sino como el único verdadero, el placer

---

[160] Ésta es la tesis mantenida por CICERÓN, basada en las enseñanzas de Antíoco de Ascalón (cf. *De nat. deor.* I 16), que creía que, en moral, la diferencia entre los antiguos académicos y los peripatéticos era más formal que real y, por lo mismo, había intentado una conciliación de las dos escuelas.

entendido en el sentido que todos damos a esta palabra. Vosotros, en cambio, sois de otra opinión. Pero él, como
41 he dicho, está en el error. Pues ni el aspecto del cuerpo ni la superior inteligencia de la mente humana indican que el hombre haya nacido sólo para gozar de los placeres. Tampoco hay que prestar atención a Jerónimo, para quien el supremo bien se identifica con aquella carencia de dolor de la que vosotros habláis algunas veces o, por mejor decir, con demasiada frecuencia. En efecto, si el dolor es un mal, no basta con carecer de él para ser feliz. Mejor pudo decir Ennio:

Demasiado bien posee quien no tiene ningún mal[161].

»En cuanto a nosotros, juzguemos feliz la vida no por la exclusión del mal, sino por la obtención del bien, y no la busquemos en la inacción, o con gozo, como Aristipo, o sin dolor como Jerónimo, sino en la actividad y en la
42 meditación. Estas mismas razones pueden aducirse contra el concepto de supremo bien de Carnéades, que él propuso no tanto para defenderlo como para oponerlo a los estoicos con los que combatía. Este supremo bien es de tal naturaleza que, unido a la virtud, parece que adquiriría autoridad y colmaría la medida de la felicidad de la vida, que es de lo que trata toda nuestra investigación. Pues los que unen a la virtud o bien el placer, que es precisamente lo que la virtud estima menos, o bien la ausencia de dolor, que, aunque no es un mal, tampoco es el supremo bien, recurren a una adición no tan aceptable, y, por otra parte, no llego a comprender por qué lo hacen con tanta cicatería y tanta mezquindad. Como si tuvieran que comprar lo que

[161] Verso de la *Hécuba* de Ennio, que éste había traducido de la tragedia del mismo nombre de Eurípides (627-628). El más feliz es aquel a quien de día en día no le ocurre ningún mal.

han de añadir a la virtud, en primer lugar le añaden cosas
de ínfimo valor, luego prefieren añadírselas una por una
en lugar de unir a la moralidad todo aquello que la natura-
leza aprueba inicialmente. Puesto que para Aristón y para 43
Pirrón esto no cuenta nada, hasta el punto de que entre
una salud perfecta y una enfermedad gravísima no ven nin-
guna diferencia, con razón hace ya mucho tiempo que ha
cesado toda disputa contra ellos. En efecto, al hacer que
todo consistiera únicamente en la virtud, hasta el extremo
de despojarla de toda posibilidad de elección entre las co-
sas y de no darle una base de la que surgiera o en la que
se apoyara, destruyeron la virtud misma que abrazaban.
Por su parte, Erilio, refiriéndolo todo a la ciencia, tuvo
la intuición de cierto bien, pero no del supremo bien ni
por el que pueda regirse la vida. Así, pues, hace tiempo
que también éste ha caído en el olvido; en efecto, después
de Crisipo no se ha disputado contra su teoría.

»Quedáis, pues, vosotros [162], puesto que la lucha con 14
los académicos [163] es de resultado incierto, toda vez que
no afirman nada y, como si hubieran perdido la esperanza
de conocer lo seguro, se limitan a seguir lo que parece ve-
rosímil. Con Epicuro, en cambio, la polémica es más difí- 44
cil, porque se combinan en él dos especies de placer y por-
que no sólo él mismo, sino también sus amigos y otros
muchos después, fueron defensores de su teoría, y no sé
por qué razón el pueblo, que posee la mínima autoridad,
pero la máxima fuerza, está de su parte. Si no logramos

[162] Es decir, Torcuato y los epicúreos.

[163] Se refiere a los de la nueva Academia fundada por Arcesilao, que, frente al dogmatismo de los estoicos por una parte, y de los epicúreos por otra, mantenía que en el conocimiento no se puede llegar a la certeza absoluta en nada, sino sólo a un grado mayor o menor de verosimilitud.

refutar a éstos, deberemos renunciar a toda virtud, a todo decoro, a toda verdadera gloria. Así, dejando aparte las demás teorías, subsiste la disputa no entre Torcuato y yo, sino entre la virtud y el placer. No infravalora esta disputa Crisipo, hombre agudo y diligente, y considera que el conocimiento definitivo del sumo bien depende de la confrontación de estos dos principios [164]. Por mi parte pienso que, si llego a demostrar que la moralidad es algo apetecible por su propia naturaleza y por sí misma, caen por tierra todas vuestras teorías. Así, pues, tras establecer brevemente, como lo exigen las circunstancias, de qué naturaleza es esa moralidad, afrontaré, Torcuato, todos tus argumentos, si la memoria no me traiciona.

45 »Entedemos que es moral aquello que, prescindiendo de toda utilidad, independientemente de premios o ventajas, puede ser justamente alabado por sí mismo. Cuál sea la naturaleza de esto puede comprenderse no tanto por la definición que acabo de dar, aunque ayuda bastante, como por el juicio común de todos y por las inclinaciones y las acciones de los hombres mejores, que hacen muchísimas cosas únicamente porque son decorosas, porque son rectas, porque son morales, aunque saben que no van a conseguir ninguna ventaja. En efecto, los hombres, aunque difieren de los animales en otras muchas cosas, se diferencian, sobre todo, por el hecho de tener una razón que les ha sido dada por la naturaleza y una inteligencia aguda, vigorosa, capaz de abarcar al mismo tiempo y con gran

---

[164] En efecto, Crisipo, uno de los más ilustres representantes del estoicismo, comprendió que los peores adversarios de la doctrina estoica eran los epicúreos, y por eso concibió la idea de que, para conseguir el triunfo de la virtud, era preciso combatir el principio opuesto a ella, es decir, el placer.

celeridad muchas cosas, y, por decirlo así, sagaz, pues reconoce las causas y las consecuencias, establece relaciones de semejanza, asocia lo que está separado, enlaza el futuro con el presente y abraza la situación entera del porvenir. Esta misma razón hizo al hombre buscar a los hombres y le indujo a acomodarse con ellos en carácter, lengua y costumbres, de manera que, partiendo del amor a los familiares y a los suyos, se extiende cada vez más y se une en sociedad primero con sus conciudadanos, luego con todos los mortales y, como Platón escribió a Arquitas [165], recuerda que no ha nacido para él solo, sino para la patria y para los suyos, de manera que es muy pequeña la parte que a él le queda.

»Y puesto que la naturaleza misma engendró en el hom- 46
bre el deseo de ver la verdad, como se aprecia fácilmente cuando, libres de preocupaciones, anhelamos conocer incluso lo que pasa en el cielo, impulsados por estas inclinaciones naturales, amamos todo lo que es verdadero, es decir, la fidelidad, la sencillez, la constancia, mientras que odiamos lo que es vano, falso y engañoso, como el fraude, el perjurio, la maldad, la injusticia. La razón misma encierra en sí algo grande y magnífico, más acomodado a mandar que a obedecer, que considera que todo lo humano es no sólo soportable, sino incluso de poca importancia; algo elevado y sublime, que a nada tiene miedo, que ante

[165] Arquitas de Tarento vivió, aproximadamente, entre los años 400-365 a. C. Discípulo de Filolao y gran amigo de Platón, en favor del cual intervino ante Dionisio II el año 360, obteniendo su liberación. Fue elegido siete veces consecutivas estratego de Tarento, a pesar de que normalmente ese cargo sólo duraba un año. Quedan fragmentos de su *Armonía* y de las *Diatribas*. Pero se han perdido muchas obras suyas sobre mecánica y geometría. Fue el primero que intentó medir un arco de meridiano, y Platón le debe algunas de sus ideas.

47 nadie cede, siempre invicto. A estas tres clases de moralidad citadas se añade una cuarta, que tiene la misma belleza y está íntimamente ligada a las otras tres, a la que es inherente el orden y la moderación [166]. Después de ver en la belleza y en el decoro de las formas la semejanza con este cuarto principio, se pasa a la moralidad de las palabras y de los hechos [167]. Pues, por efecto de estas tres virtudes que antes he mencionado, aborrece la temeridad, no se atreve a perjudicar a nadie ni con palabras ni con hechos protervos y teme hacer o decir cualquier cosa que parezca poco digna de un hombre.

15, 48 »Aquí tienes, Torcuato, completa y perfecta, en todos los aspectos, la imagen de la moralidad, que se funda toda ella en estas cuatro virtudes que también tú has mencionado. Tu Epicuro dice que ignora por completo lo que ésta es y de qué naturaleza pretenden que sea los que toman la moralidad como medida del supremo bien. Pues si todo se debe referir a la moralidad y afirman que sin ella no existe el placer, dice [Epicuro] que pronuncian palabras vacías (así se expresa textualmente) y que no comprende ni ve qué significado deba darse al término moralidad. Ya que, según el uso común de la lengua, solamente se considera moral lo que, a juicio del pueblo, aporta renombre. 'Aunque esto, dice él, es con frecuencia más agradable que algunos placeres, sin embargo se busca por el placer'.
49 ¿Ves cuán grande es la diferencia que nos separa? Un filósofo ilustre, que no sólo conmocionó a Grecia y a Italia,

[166] Se refiere a la virtud de la templanza.

[167] El hombre, al ver el admirable orden del cosmos, trata de transferirlo a sí mismo y de imitarlo en todos los actos de la vida, guiado por un impulso de su naturaleza. Es un razonamiento típicamente estoico.

sino incluso a todas las naciones bárbaras [168], afirma que
no entiende qué es la moralidad, si no va unida al placer,
a menos que se entienda por tal aquello que es alabado
por el pueblo. Yo, sin embargo, considero que esto es tam-
bién, con frecuencia, inmoral, y si en alguna ocasión no
es inmoral, entonces no lo es cuando la multitud alaba
lo que por sí mismo es moral y digno de ser alabado; pero
no debe afirmarse que algo es moral porque lo alaba la
multitud, sino porque es de tal naturaleza que, aunque los
hombres lo ignorasen o permanecieran callados, sería dig-
no de alabanza por el esplendor de su belleza. Así, pues,
vencido por la naturaleza, cuya fuerza es irresistible, afir-
ma en otro lugar lo que también tú has dicho poco an-
tes [169], que no se puede vivir agradablemente si no se vive
también moralmente. ¿Qué significado da ahora a 'moral- 50
mente'? ¿Quizá el mismo que a 'agradablemente'? Enton-
ces, ¿es lo mismo que decir que no se puede vivir moral-
mente sin vivir moralmente? ¿Quiere eso decir si no se es
alabado por el público? ¿Afirma, pues, que sin esto no
puede él vivir agradablemente? ¿Hay algo más vergonzoso
que hacer depender la vida del sabio de las palabras de
los necios? ¿Qué entiende, pues, por moral en este pasaje?
En realidad, nada, a no ser aquello que puede ser alabado
en justicia por sí mismo. Porque si lo fuera a causa del
placer, ¿qué mérito tiene una alabanza que se puede ad-
quirir en el mercado? No es él un hombre que, estimando

[168] Conviene recordar que la palabra bárbaro, tanto en latín como en griego, se aplicaba a todos los pueblos extranjeros que no poseían su cultura y civilización; pero dicho vocablo estaba desprovisto del significado peyorativo que nosotros le damos.

[169] En el capítulo 18, 57, del libro I, donde Torcuato oponía la máxima de Epicuro a quien afirmaba que Epicuro hacía consistir la vida en la búsqueda de los placeres.

tanto la moralidad como para afirmar que sin ella no se puede vivir agradablemente, identifique lo moral con lo popular y afirme que sin esto no se puede vivir felizmente, o que considere moral algo que no sea recto y digno de alabanza en sí mismo y por sí mismo, por su fuerza, de suyo, por su naturaleza.

16, 51 »Así, pues, Torcuato, cuando decías que Epicuro proclama que no se puede vivir agradablemente si no se vive conforme a los principios de la moral, de la sabiduría y de la justicia, me parecía que tú mismo tenías un aire de triunfo. Era tanta la fuerza que había en tus palabras a causa de la dignidad de las cosas que con ellas se significaban, que te elevabas, y, en ocasiones, te detenías como para testimoniar, mirándonos de hito en hito, que a veces Epicuro ensalza la moral y la justicia. ¡Qué bien te sentaba emplear aquellas palabras que, si no fueran usadas por los filósofos, para nada necesitaríamos la filosofía! En efecto, por amor a estos términos, que muy rara vez menciona Epicuro, sabiduría, fortaleza, justicia, templanza, se inclinaron al estudio de la filosofía hombres de extraordinario
52 talento. La vista, dice Platón, es el más penetrante de nuestros sentidos, pero con ella no vemos la sabiduría: ¡qué ardientes deseos de alcanzarla suscitaría, si se viera! [170]. Y ¿por qué? ¿Acaso por su extrema habilidad para estructurar placeres? ¿Por qué es alabada la justicia?, o ¿de dónde proviene este proverbio gastado por el tiempo: 'con quien ⟨podrías jugar a la morra⟩ incluso en las tinieblas [171]?'

[170] Este pasaje es una traducción del *Fedro* de PLATÓN, y CICERÓN lo cita también en el *De officiis* I 15. Representa el núcleo filosófico de la crítica de Cicerón al epicureísmo.

[171] El texto latino dice sólo *quicum in tenebris* «con quien en la oscuridad». Se trata de un conocidísimo refrán, en el que se han suprimido,

Este proverbio, que se refiere a un caso particular, se aplica con gran amplitud, en el sentido de que en todas nuestras acciones nos debe mover la cosa en sí, no los testigos. En efecto, de poco peso y muy débiles son las razones que 53 tú alegabas: que el remordimiento atormenta a los malvados y, asimismo, el temor al castigo, que o los alcanza o les hace estar en continuo temor de ser alcanzados por él algún día. No debemos imaginarnos como tímido o de ánimo débil al hombre que no es bueno, y como si, cualquiera que sea la acción por él realizada, se atormentara y tuviera miedo de todo, sino como un calculador que todo lo ordena a su propia utilidad, agudo, astuto, taimado, diestro en elegir los medios para engañar ocultamente, sin testigo, sin que nadie lo sepa. ¿Piensas acaso que me refie- 54
ro a Lucio Túbulo? Habiendo tenido él que instruir, como pretor, un proceso de homicidio, aceptó dinero con tanto descaro por dar sentencia favorable, que, al año siguiente, el tribuno Publio Escévola preguntó al pueblo si deseaba ordenar una encuesta sobre aquel escándalo. Por decreto del pueblo se encomendó la encuesta al cónsul Gneo Cepión; Túbulo salió inmediatamente para el destierro sin osar siquiera defenderse; la culpa era, en efecto, manifiesta [172].

---

por muy sabidas, las restantes palabras: *mices digitis* «podrías jugar con los dedos». Se refiere al llamado juego de la morra, en el que dos personas dicen a la vez un número que no pase de diez e indican otro número con los dedos de la mano. Gana el que acierta el número que coincide con el que resulta de los indicados por los dedos de ambos. Se aplicaba en Roma este proverbio a personas de probada honradez.

[172] Sucedió este episodio el año 142 a. C. CICERÓN lo cita otras cuatro veces; dos en este mismo tratado: IV 28, 77 y V 22, 62, y otra dos, en *De nat. deor.:* I 63 y III 74. El tribuno P. Escévola es el pontífice mencionado en I 12.

17 »No tratamos, pues, aquí del hombre simplemente malvado, sino del malvado astuto, como fue Quinto Pompeyo [173], al negar el pacto con Numancia, ni tampoco del que tiene miedo a todo, sino del que, antes que nada, no se preocupa de los remordimientos de conciencia, a la que sin duda es fácil hacer callar. En efecto, ese hombre del que se dice que es disimulado e hipócrita, está tan lejos de delatarse, que incluso logrará parecer que está indignado por la mala acción de otro. ¿Pues qué otra cosa es ser astuto? Recuerdo haber estado presente cuando Publio Sextilio Rufo presentó a sus amigos la siguiente cuestión. Decía que él era heredero de Quinto Fadio Galo [174], en cuyo testamento estaba escrito que éste había rogado a Sextilio que hiciera pasar toda la herencia a su hija. Sextilio afirmaba que esto no era cierto. Podía hacerlo impunemente, sin duda, pues ¿quién podría probar lo contrario?
55 Ninguno de nosotros lo creía, y era más verosímil que mintiera él, que tenía interés en el asunto, que aquel que había escrito haber rogado lo que tenía que rogar. Añadía también que él, habiendo jurado respetar la ley Voconia [175],

---

[173] Cónsul el año 141 a. C. Llevó con mala fortuna la guerra contra los numantinos, que le obligaron a firmar un tratado de paz en condiciones desventajosas. Se mandó para sustituirle a Marco Popilio Lena. Q. Pompeyo negó siempre haber concluido el tratado. Probada la falsedad de Pompeyo, el senado propuso una ley para que fuese entregado a los numantinos. Gracias a su autoridad y a sus ruegos ante el pueblo, logró que no se llevara a cabo el decreto del senado. CICERÓN recuerda también este hecho en otros dos pasajes de sus obras: *De republica* III 28, y *De officiis* III 109.

[174] No se tiene ninguna otra noticia de P. Sextilio Rufo ni de Q. Fadio Galo.

[175] Así llamada porque la propuso Quinto Voconio Sasa, el año 147 a. C. Según esta ley, se prohibía dejar a las mujeres una herencia superior a los cien mil sestercios. Si la herencia sobrepasaba esa cantidad, se consentía que la hija tomara la mitad. Quinto Fadio, para poder transmi-

no se atrevía a quebrantarla, a menos que sus amigos fueran de otro parecer. Entre los que estábamos allí, yo era todavía joven, pero había también muchos varones de gran autoridad, de los cuales ninguno mantuvo que a Fadia se le pudiera entregar más de lo que le correspondiera según la ley Voconia. Se quedó Sextilio con una herencia grandísima, de la que no habría recibido un solo sestercio si hubiera seguido el parecer de quienes anteponían la moralidad y la rectitud a cualquier utilidad y ventaja. ¿Crees, acaso, que después tuvo algún remordimiento o inquietud? Nada de eso, sino que, por el contrario, aquella herencia le hizo rico y gracias a ella fue dichoso. Pues estimaba mucho un dinero adquirido no sólo sin violar las leyes, sino incluso ayudado por ellas. Y en verdad que vosotros debéis procurároslo incluso con peligro, puesto que es el productor de muchos y grandes placeres.

»Pues, así como los que mantienen que lo recto y lo 56
moral son deseables por sí mismos han de afrontar con frecuencia peligros por amor al decoro y a la moral, así vuestros secuaces, que todo lo miden por el placer, han de afrontar peligros para obtener grandes placeres. Si se trata de un negocio importante o de una importante herencia, puesto que el dinero procura muchísimos placeres, vuestro Epicuro, si quiere ser fiel a su supremo bien, deberá hacer lo mismo que Escipión cuando vio la posibilidad de conseguir gloria si hacía que Aníbal se retirara a África [176]. Para ello, ¡cuán graves peligros arrostró! Y es que

---

tir todos sus bienes a su hija, recurrió al expediente (muy común en estos casos) de dejar a su amigo Sextilio como heredero fiduciario, haciéndole prometer que entregaría el patrimonio a su hija; pero Sextilio, amparándose en la ley Voconia, quebrantó su promesa.

[176] Después de sus victorias en España, P. Cornelio Escipión, vuelto a Roma, pidió insistentemente y obtuvo que se le dejara pasar con un

encaminaba todo su esfuerzo a la grandeza moral, no al placer. Así, vuestro sabio, animado por la esperanza de una ganancia considerable, combatirá, si es necesario, con
57 motivo. Si puede mantener oculto su delito, se alegrará; si es descubierto, despreciará todo castigo. Pues estará preparado para despreciar la muerte, el destierro, incluso el dolor mismo; ese dolor que vosotros, cuando proponéis un castigo para los malvados, consideráis insoportable, mientras que, cuando afirmáis que en el sabio siempre prevalece el bien [177], os parece tolerable.

18 »Pero imagínate al que comete una mala acción no sólo astuto, sino también muy poderoso, como lo fue Marco Craso [178], que, sin embargo, solía seguir su buen natural, o como lo es hoy nuestro Pompeyo, a quien debemos estar agradecidos por la rectitud de sus acciones; pues, en efecto, podía ser impunemente tan injusto como quisie-

---

ejército a África. Partió de Lilibeo a la cabeza de las legiones de Sicilia, y desembarcó en el cabo Bon el año 204 a. C. Asaltó por sorpresa los campamentos cartagineses y númidas, mandados éstos por Sífax. En el asalto y posterior incendio perecieron más de cincuenta mil hombres. Los cartagineses se vieron obligados a llamar a Aníbal, que tuvo que abandonar Italia.

[177] Para el sabio epicúreo también es soportable el dolor, porque siempre podrá encontrar alivio en el recuerdo de los placeres pasados. Por ellos, en cualquier momento de su vida, y gracias a esa facultad evocadora del pasado, tendrá mayor abundancia de bienes que de males.

[178] Marco Craso alcanzó gran fama en la guerra contra Espártaco, al que venció el año 71 a. C. Había sido cónsul con Pompeyo en el 69, censor en el 65, y el año 60 formó con César y Pompeyo el primer triunvirato. Poseyó inmensas riquezas, por lo que se le dio el nombre de *diues* «rico». Fue uno de los políticos más influyentes en los últimos tiempos de la república. Murió el año 53 en una expedición contra los partos. Como dice en este pasaje Cicerón, nunca abusó de su poder.

ra [179]. Verdaderamente, ¡cuántas injusticias pueden cometerse sin que nadie pueda censurarlas! Si un amigo mori- 58
bundo te ruega que entregues la herencia a su hija, sin haberlo escrito nunca, como lo escribió Fadio, y sin haberlo dicho a nadie, ¿qué harías? Tú, sin duda, se la entregarías; quizá también Epicuro se la entregaría, como hizo Sexto Peduceo [180], hijo de Sexto, que dejó en su hijo, amigo nuestro, la imagen de su bondad y de su honradez; un hombre no sólo docto, sino también excelente y justísimo. Aunque nadie sabía que él había recibido las últimas voluntades de Gayo Plotio, ilustre caballero romano, de Nursia, se presentó espontáneamente ante la mujer de éste, que ignoraba lo sucedido, le comunicó el mandato de su marido y le entregó la herencia. Pero yo te pregunto, puesto que tú habrías hecho, sin duda, lo mismo, ¿acaso no ves el triunfo de la naturaleza en el hecho de que vosotros mismos, que todo lo referís a vuestro interés y, según decís, al placer, sin embargo realizáis acciones de las que se deduce claramente que no obedecéis al placer, sino al deber, y que es más fuerte la rectitud natural que una doctrina perversa? Si supieras, dice Carnéades, que un áspid está 59
oculto en algún sitio y que, ignorándolo, va a sentarse encima alguien cuya muerte te sería provechosa, obrarías con

---

[179] En efecto, Pompeyo Magno, el año 50, antes de que su rivalidad con César produjera la guerra civil, estaba en el apogeo de su poder. El año 52 fue elegido cónsul sin colega, y hubiera podido obrar a su voluntad, pero se mostró moderado.

[180] Fue pretor en Sicilia los años 76 y 75 a. C., y allí dejó buen recuerdo de su rectitud y cultura. Cicerón le conoció cuando estuvo en la misma isla en calidad de cuestor a las órdenes de aquél. Son varios los pasajes en que CICERÓN habla de Sexto Peduceo (*Verr.* III 216, IV 142, y *Att.* X 1, 1, XIII 1, 3). No se tienen otras noticias de C. Plotio de Nursia.

maldad si no le advirtieras que no se sentara; sin embargo, lo harías impunemente, pues ¿quién podría demostrar que lo sabías? Pero de esto ya hemos hablado demasiado. Está claro, en efecto, que si la equidad, la lealtad, la justicia, no proceden de la naturaleza, sino que todo ello se refiere a la utilidad, es imposible hallar un hombre bueno. Este tema lo ha tratado suficientemente Lelio en mis libros *Sobre la república* [181].

19, 60 »Aplica este mismo razonamiento a la moderación o a la templanza, que consiste en poner freno a las pasiones obedeciendo a la razón. ¿Acaso, pues, guardaría bien el pudor quien se entregara a la lascivia sin testigos? ¿O es que no hay nada inmoral por sí mismo, aunque no vaya acompañado de deshonra? Y ¿qué? Los hombres valientes ¿entran en combate y derraman su sangre por la patria después de calcular los placeres que pueden obtener, o excitados por un impetuoso ardor del ánimo? ¿Crees, finalmente, Torcuato, que aquel célebre Imperioso [182], si asistiera a nuestra conversación, habría oído con más gusto tus palabras acerca de él, o las mías, al decir yo que nunca obró por interés personal, sino que todo lo hizo en pro de la república, y tú, por el contrario, que no hizo nada sino en provecho propio? Y si todavía quisieras desarrollar tu

[181] En el libro III del tratado *De republica* de Cicerón, en gran parte perdido, Lucio Furio Filón defendía la teoría de Carnéades, según el cual no existe una justicia absoluta, mientras que Lelio sostenía las razones de la justicia.

[182] Se refiere aquí Cicerón al Manlio Torcuato del que ha hablado anteriormente (I 7, 23). El sobrenombre de *Imperiosus* se aplicó no sólo a aquél, sino a toda la familia, como se deduce de las noticias que dejaron T. Livio, VII 3, 4; Séneca, *De benef.* III 37, y Diodoro Sículo, XVI 15.

concepto y dijeras más claramente que no hizo nada sino con miras al placer, ¿cómo crees que habría acogido él tus palabras? De acuerdo; admitamos, si quieres, que Torcua- 61
to haya obrado por interés propio (prefiero emplear esta expresión en lugar del término 'placer', sobre todo hablando de un varón tan ilustre); ¿acaso también su colega Publio Decio, el primero de su familia que alcanzó el consulado, cuando, después de ofrecerse a los dioses infernales, picó espuelas a su caballo y se lanzó en medio de las tropas latinas, pensaba en conseguir algún placer personal? ¿Dónde o cuándo lo hubiera podido encontrar si sabía que iba a morir inmediatamente, y buscaba aquella muerte con mayor ardor que aquel con que, según Epicuro, debe buscarse el placer? Y si aquel hecho suyo no hubiera sido merecidamente alabado, no lo habría imitado su hijo en su cuarto consulado; ni más tarde el hijo de éste, siendo también cónsul, en la guerra contra Pirro hubiera caído en combate ni se hubiera ofrecido como tercera víctima por la patria en la serie ininterrumpida de su estirpe [183]. Me limi- 62
to a estos ejemplos. Entre los griegos el número es más reducido: Leónidas, Epaminondas [184] y otros tres o cua-

[183] Publio Decio Mure, colega de Manlio Torcuato en el consulado (340 a. C.), combatiendo contra los latinos junto al río Véser, en la falda del Vesubio, al ver incierta la batalla, se lanzó contra las filas enemigas para infundir valor a los suyos. Lo mismo hizo su hijo el año 295, siendo cónsul por cuarta vez, en la batalla de Sentino contra los samnitas. Y, siguiendo la tradición familiar, un tercer Decio Mure, el año 279, cayó muerto junto a Áscoli combatiendo contra Pirro.

[184] Leónidas es el famoso héroe espartano que, el año 480 a. C., hizo frente en las Termópilas al innumerable ejército persa. Rodeado por los enemigos, después de la traición de Efialtes, prefirió una muerte gloriosa a la fuga, y con 300 espartanos y 700 de Tespis resistió hasta caer muerto. Epaminondas es el vencedor de la batalla de Mantinea (362 a. C.) en la lucha que los tebanos sostuvieron contra los espartanos. Acribi-

tro; si me pusiera a detallar los nuestros, conseguiría, sin duda, mostrar cómo el placer se entrega a la virtud para que lo encadene, pero no me bastaría el día, y como solía decir Aulo Vario[185], que dejó fama de juez demasiado severo, a su colega de asiento, cuando, después de haber sido presentados testigos, se citaba a otros: 'O estos testigos son bastantes, o yo no sé qué quiere decir bastante'; así, por mi parte, han sido citados bastantes testigos. Pues ¿qué? A ti mismo, tan digno de tus antepasados, ¿fue acaso el placer lo que te indujo, cuando todavía eras un muchacho, a arrebatar el consulado a Publio Sila[186] y a conferírselo luego a tu padre, hombre valerosísimo? ¡Qué gran persona fue, ya como cónsul ya como simple ciudadano, en todo tiempo, pero especialmente después de su consulado! En verdad, con su apoyo, yo mismo realicé acciones con las que atendí más a los intereses de todos que al mío propio.

63 »Sin embargo, ¡qué hermoso parecía tu lenguaje, cuando, por una parte, imaginabas a un hombre colmado de muchísimos y muy grandes placeres, sin ningún dolor presente ni futuro, y, por otra, a un hombre afligido por los mayores tormentos en todo el cuerpo, sin ningún placer recibido ni esperado, y preguntabas quién más desgraciado que éste o más dichoso que el primero; y, luego, concluías que el supremo mal es el dolor y el supremo bien el placer!

---

llado de heridas, siguió combatiendo hasta caer atravesado por una pica. CICERÓN vuelve a citar a Leónidas y a Epaminondas unos capítulos más adelante (XXX 97) y en *Tuscul.* I 116.

[185] Fuera del presente pasaje de Cicerón, no nos han llegado más noticias de este A. Vario.

[186] P. Cornelio Sila fue elegido cónsul el año 66 a. C. junto con Autronio Peto. Pero M. Torcuato acusó a ambos de intriga, y, de acuerdo con la ley Calpurnia, fueron condenados y privados del consulado. En su lugar fueron elegidos L. Manlio Torcuato, padre del interlocutor de este libro de Cicerón, y L. Aurelio Cota.

»Hubo un tal L. Torio Balbo Lanuvino, del que tú no 20
puedes acordarte [187]. Vivía de tal modo que no había pla-
cer, por refinado que fuese, del que no rebosara. Era ávi-
do de placeres y experto y abundante en ellos; tan libre
de escrúpulos religiosos, que despreciaba los muchísimos
sacrificios y templos de su ciudad natal [188]; tan poco
temeroso de la muerte, que pereció en combate defendien-
do a su patria. No limitaba los placeres según la división 64
de Epicuro [189], sino por su propia saciedad. Cuidaba, sin
embargo, su salud; hacía el ejercicio necesario para comer
con sed y hambre, tomaba alimentos que fueran a la vez
muy exquisitos y muy fáciles de digerir, y en el vino aten-
día al placer y a que no le hiciera daño. Se procuraba to-
dos los demás goces sin los cuales Epicuro afirma que no
puede comprender qué es el bien. Estaba libre de todo do-
lor y, si alguno le hubiera sobrevenido, no lo habría sopor-
tado con debilidad, aunque habría recurrido a los médicos
más que a los filósofos. Tenía un color magnífico, una
salud perfecta, una gran simpatía; en suma, una vida re-
pleta de toda clase de placeres. Éste es para vosotros el 65
hombre feliz; vuestra doctrina os obliga a considerarlo así.
Yo, en cambio, no me atrevo a decir a quién pongo por
delante de éste; hablará por mí la virtud misma, y no du-
dará en situar por encima de ese vuestro hombre feliz a
Marco Régulo, que, por su propia voluntad, sin ser cons-
treñido por ninguna fuerza que no fuese la palabra empe-

[187] De este Torio Balbo no nos ha llegado ninguna otra noticia. Lanuvio era una antiquísima ciudad del Lacio, situada a unos 70 kms. de Roma. Hoy, *Cività Lavinia.*

[188] Entre los templos de Lanuvio, el más célebre era el de Juno Sóspita.

[189] Epicuro quería que se buscaran sólo los placeres libres de consecuencias dolorosas, y prefería los del alma a los del cuerpo.

ñada al enemigo, volvió desde su patria a Cartago [190]; a éste, atormentado allí por las vigilias y el hambre, lo proclama la virtud más feliz que Torio mientras bebía en medio de un perfume de rosas [191]. Había llevado a cabo grandes guerras, había sido dos veces cónsul, había alcanzado los honores del triunfo [192], y, sin embargo, no consideraba

---

[190] En la primera guerra púnica, los cartagineses fueron derrotados por Lucio Metelo junto a Palermo (250 a. C.). Para obtener la paz, enviaron a Roma, junto con sus embajadores, al cónsul Marco Atilio Régulo, al que desde hacía cinco años retenían como prisionero; pero le hicieron prometer con juramento antes de partir que, si no conseguía la paz, volvería a Cartago. Atilio Régulo expuso ante el senado las condiciones de los cartagineses; pero, como no eran ventajosas, aconsejó que continuaran la guerra y, desoyendo las súplicas de su mujer y de sus hijos, regresó a Cartago, donde le hicieron perecer en medio de atroces tormentos.

[191] El perfume de las rosas entre las que se banqueteaba, y que eran arrojadas sobre los lechos y en torno a los comensales, representaba un signo de refinamiento. SÉNECA (*De uita beata* XI 4) dice: «Y, para que su olfato no sea el único sentido ocioso, impregnan con olores variados la cámara misma donde se da cebo a la sensualidad.»

[192] En la época republicana, el triunfo era de todas las recompensas bélicas la mayor y más preciada. Decretarlo correspondía al senado, y sólo se concedía al jefe que, en una sola jornada y combatiendo bajo sus propios auspicios, hubiera vencido a 5000 enemigos extranjeros, pues parecía cosa cruel y de mal agüero triunfar de los ciudadanos. Llegado el día señalado para la solemnidad del triunfo, entraba el cortejo por la puerta Capena, llamada también puerta triunfal, y se dirigía desde el campo de Marte al Capitolio por entre los ciudadanos vestidos de blancas togas. Precedía el senado, seguían los despojos tomados al enemigo, el botín de oro y de plata, las imágenes de las ciudades y países vencidos y los prisioneros de guerra con sus reyes y capitanes encadenados. Detrás, en un carro tirado por una cuadriga, iba el jefe victorioso en hábito de triunfo (túnica palmata y toga picta), con las sienes ceñidas por una corona de oro. Para que tantos honores no le hicieran soberbio, detrás de él y en el mismo carro iba un siervo público que le repetía frecuentemente al oído: *Respice post te, hominem memento te* «Mira detrás de ti, recuerda que eres hombre». Detrás del carro triunfal marchaban los

sus anteriores empresas tan importantes ni tan gloriosas como aquella última prueba que había afrontado por lealtad y constancia, y que a nosotros nos inspira compasión al oírla, mientras que para él era deleitoso soportarla. En efecto, no consiste la felicidad en la alegría ni en la lascivia ni en la risa o en la burla, compañera de la frivolidad, sino que muchas veces, incluso los tristes, gracias a la firmeza y a la constancia, son felices. Lucrecia, violada 66
por el hijo del rey, se dio la muerte después de poner por testigos a los ciudadanos. Este dolor del pueblo romano, dirigido e instigado por Bruto, fue el origen de la libertad para el pueblo y, en recuerdo de esta mujer, el primer año fueron nombrados cónsules su marido y su padre [193]. Lucio Virginio, hombre de condición modesta y perteneciente a la plebe, sesenta años después de la conquista de la libertad, mató por su propia mano a su hija doncella, antes que fuera sometida a la liviandad de Apio Claudio, investido entonces del poder supremo [194].

---

legados y tribunos militares a caballo, y por último, a pie, todo el ejército victorioso gritando: *Io triumphe!* y entonando canciones triunfales, e incluso mordaces contra el capitán. Durante el imperio, la concentración de poderes en manos del emperador hizo caer la ceremonia del triunfo, que fue sustituida por condecoraciones y honores que recordaban la costumbre antigua: la silla curul, la toga adornada con palmas de oro, un puesto de honor en los juegos y, a veces, una estatua.

[193] Según la leyenda, mientras Tarquino el Soberbio asediaba Ardea, su hijo Sexto ultrajó a Lucrecia, esposa de Colatino, poderoso patricio que estaba en el campo con el rey. Lucrecia, para no sobrevivir a su deshonra, se suicidó, pero Colatino, Espurio Lucrecio, padre de Lucrecia, y su primo Lucio Junio Bruto, corrieron a Roma y excitaron al pueblo a la revuelta para vengar el ultraje y expulsar de Roma a los Tarquinos. Así acabó el dominio de la realeza y comenzó la época republicana. Los primeros cónsules fueron Bruto y Colatino.

[194] El año 450 a. C., los decenviros, confirmados en su cargo para un segundo año, comenzaron a oprimir a la plebe. Uno de ellos, Apio

21, 67 »O debes condenar, Torcuato, estas acciones heroicas, o renunciar a la defensa del placer. Pero ¿qué defensa o qué pleito es éste del placer, que no puede aportar ni testimonios ni alabanzas de hombres ilustres [195]? Mientras nosotros de los recuerdos encomendados a los anales [196] sacamos los testimonios de aquellos que gastaron toda su vida en empresas gloriosas y que no podrían soportar oír el nombre del placer, en vuestros argumentos la historia permanece muda. Jamás he oído en la escuela de Epicuro los nombres de Licurgo, Solón, Milcíades, Temístocles, Epa-

Claudio, se enamoró de Virginia, hija de un plebeyo llamado Lucio Virginio; pero la doncella había sido ya prometida por su padre a Lucio Icilio. Para poder adueñarse de ella, Apio Claudio encargó a su cliente Marco Claudio que la reivindicara como esclava. Tras los infructuosos intentos del padre y del prometido para impedir el atropello, pidió el padre que se le permitiera abrazar a su hija por última vez, y, al acercarse a ella, le clavó un puñal en el corazón a la vez que decía: «éste es, hija mía, el único medio que tengo de darte la libertad». Como consecuencia de aquel hecho se produjo una sublevación que abolió el poder de los decenviros. (Cf. T. Livio, III 44-49.)

[195] *Laudatores* dice el texto latino. Éste era el nombre que se daba a diez testigos que con su autoridad personal atestiguaban en los procesos públicos la honorabilidad del acusado para predisponer favorablemente el ánimo de los jueces.

[196] Los anales fueron la primera forma de historiografía romana. El nombre de analistas dado a estos primeros historiadores les viene de agrupar por años sus relatos históricos. Comienzan los analistas con Fabio Píctor (245-216 a. C.), cuya historia, escrita probablemente en griego y traducida luego al latín, comprendía desde los orígenes míticos de Roma hasta el fin de la segunda guerra púnica; reproducía documentos jurídicos y políticos y sirvió de fuente esencial a Polibio. Entre los más destacados analistas, después de Fabio Píctor, pueden citarse Cincio Alimento, y, con una prosa más literaria, Porcio Catón, Calpurnio Pisón, Sempronio Tuditano, Fanio Estrabón, Gneo Gelio, Valerio Antiate, Claudio Cuadrigario, Licinio Macro, Cornelio Sila y Elio Tuberón.

minondas [197], que están en la boca de todos los demás filósofos. Pero ahora, puesto que también nosotros hemos comenzado a tratar estas cuestiones, ¡cuántos y cuán grandes varones nos proporcionará nuestro Ático de los tesoros de su erudición [198]! ¿Acaso no es mejor hablar algo 68
de éstos que dedicar tan gruesos volúmenes a Temista? [199]. Dejemos eso a los griegos; es cierto que les debemos la filosofía y todas las artes liberales [200]; sin embargo, hay

---

[197] Licurgo fue el famoso legislador que reformó la constitución espartana. Su personalidad es dudosa para los historiadores. Algunos lo consideran como un dios o un héroe, pero la mayoría se inclinan a creer que existió en realidad y vivió en el siglo VIII o el VII a. C. Solón, ateniense, fue uno de los siete sabios de Grecia, legislador, filósofo y poeta. Nombrado arconte, sustituyó las rígidas leyes de Dracón por otras menos duras, y fue el pionero de la democracia. Vivió entre los años 640-568 a. C. Milcíades, general ateniense vencedor de los persas en la batalla de Maratón (490 a. C.), acusado de traición y de pretender hacerse con el poder real, fue encerrado en un calabozo, donde murió a consecuencia de las heridas recibidas en el sitio de Paros. Temístocles, político y general ateniense, derrotó a los persas en la batalla de Salamina. Desterrado, se refugió en la corte del rey persa Artajerjes, y se dice que se envenenó para no traicionar a su patria. Vivió entre los años 514-449 a. C. Sobre Epaminondas, cf. la n. 184.

[198] Se refiere a los *Anales* de Tito Pomponio Ático, que recogían los hechos más salientes de la historia de Roma desde su fundación hasta la época del autor.

[199] Temista era la mujer del filósofo epicúreo Leonteo de Lámpsaco y epicúrea ella misma. Que se sepa, Epicuro le había dedicado una obra y escrito algunas cartas; parece, pues, un poco exagerado hablar de «tan gruesos volúmenes».

[200] Cicerón admite que los romanos deben a los griegos todo lo conseguido en los diferentes campos del saber. Pero una doctrina como la epicúrea, que se proponía como finalidad de la vida el placer, sólo se podía tolerar en un pueblo en decadencia y que había perdido su libertad, como el griego; no en un pueblo como el romano, cuya historia estaba hecha de sacrificios y abnegaciones, y que se apoyaba en valores más

algo que no nos está permitido y les está permitido a ellos. Polemizan los estoicos con los peripatéticos. Los primeros afirman que no existe ningún otro bien sino lo que es moral; los otros, reconociendo que la moralidad tiene grandísima y extraordinaria importancia, admiten también que existen ciertos bienes en el cuerpo y fuera de él. ¡Noble combate y espléndida discusión! En efecto, todo el debate versa sobre la dignidad de la virtud. Pero cuando se discute con los de tu escuela, por fuerza se han de oír muchas cosas incluso acerca de los placeres obscenos, de los que
69 Epicuro habla con mucha frecuencia. Créeme, pues, Torcuato: no puedes defender esas doctrinas, si te consideras a ti mismo, tu modo de pensar y tus inclinaciones; te avergonzarías, te lo digo yo, de aquel cuadro que Cleantes [201] muy apropiadamente solía pintar con sus palabras. Pedía a quienes le escuchaban que se imaginaran a la voluptuosidad representada en un cuadro, con un vestido espléndido y sentada en un trono con los atributos de la realeza; estarían a sus órdenes, como humildes siervecillas, las virtudes, que no harían otra cosa ni reconocerían más deber que servir a la voluptuosidad, y, a lo sumo, le advertirían al oído, en la medida en que esto puede darlo a entender una pintura, que tuviera cuidado de no hacer imprudentemente algo que ofendiera a los espíritus de los hombres, o cualquier cosa de la que pudiera nacer algún dolor. 'No-

altos, como los representados por Régulo y los otros héroes mencionados anteriormente en el párrafo 62.

[201] Cleantes, sucesor de Zenón en la escuela estoica, vivió hacia el año 260 a. C. Se le llamó segundo fundador del estoicismo, porque restableció y confirmó la unidad de la escuela contra las disidencias de ciertos discípulos y los ataques de la nueva Academia. Esta imagen de la voluptuosidad, posiblemente tomada del pasaje de Cicerón, se encuentra en San Agustín (*Ciudad de Dios* V 20).

sotras, las virtudes, hemos nacido para servirte, y no tenemos ninguna otra ocupación.'

»Pero Epicuro (pues éste es vuestro faro) afirma que 22, 70
quien no vive rectamente no puede vivir agradablemente. Como si yo me preocupara de lo que él afirma o niega. Lo que a mí me interesa es saber qué es lo que tiene que decir, para ser coherente con sus principios, aquel que pone el sumo bien en el placer. ¿Qué pruebas tiene de que Torio, Gayo Postumio y el maestro de todos ellos, Orata, no pasaron la vida muy agradablemente? [202]. Epicuro, como dije antes, afirma que la vida de los disolutos no es reprensible, a menos que sean completamente necios, es decir, que se dejen dominar por el deseo o por el miedo. Cuando promete el remedio para ambos males, promete licencia para el desenfreno. Pues afirma que, suprimidas estas pasiones, no halla nada que reprender en la vida de
los libertinos. No podéis, pues, tomando como norma de 71
todo al placer, ni defender ni conservar la virtud. Pues no se debe considerar hombre bueno y justo al que se abstiene de la injusticia por el perjuicio que podría causarle. Sin duda conoces aquello:

No es piadoso quien la piedad... [203].

No hay, te lo aseguro, máxima más cierta. Porque, en efecto, no es justo mientras tiene miedo y, ciertamente, cuan-

[202] Torio es el personaje del que se habla en el capítulo 20. Nada se sabe de Postumio, y Orata quizá sea el Lucio Sergio Orata contemporáneo de Craso, considerado como famoso vividor. Según MACROBIO (*Saturnales* III 15, 2), se le llamó así por su afición a los peces del mismo nombre; pero, según Festo, por dos grandes anillos de oro que solía llevar. CICERÓN lo cita también en el *De orat.* I 39, 178, y *De officiis* III 16, 67.

[203] Verso de autor desconocido, que debe ser completado con algo así como *metu colit* «practica por miedo».

do deje de temer, dejará de serlo; ahora bien, no tendrá miedo si puede ocultar sus actos o apoyarlos con sus grandes recursos, y, ciertamente, preferirá ser tenido por hombre honrado sin serlo a serlo sin que se le considere tal. Así, es evidente que en lugar de una justicia verdadera y real, nos proponéis una ficción de justicia, y, en cierto modo, nos enseñáis a despreciar nuestra firme conciencia y
72 a perseguir la errante opinión de los demás. Estas mismas consideraciones pueden hacerse respecto a las demás virtudes, las cuales vosotros basáis por completo en el placer, que es como decir en el agua. Pues ¿qué? ¿Podemos llamar fuerte al célebre y ya mencionado Torcuato? Me agrada, en efecto, aunque, según afirmas, a ti no pueda corromperte; me agrada, digo, vuestra familia y vuestro nombre. Y, por Hércules, tengo siempre ante los ojos a aquel hombre óptimo y muy amigo mío, Aulo Torcuato [204], del que es necesario que ambos conozcáis cuán grandes y cuán señaladas pruebas de afecto me prodigó en aquellas circunstancias de todos conocidas; pruebas de afecto que no agradecería yo mismo, que quiero ser y parecer agradecido, si no supiera que él fue amigo mío por mi bien, no por el suyo, a no ser que digas suyo porque el obrar bien interesa a todos. Si dices esto, la victoria es nuestra. En efecto, esto es lo que queremos, lo que pretendemos demostrar, que la recompensa del deber es el deber mismo.
73 Esto no lo acepta tu maestro, y en todo exige como pago el placer. Pero vuelvo a Torcuato. Si fue el placer la causa de que combatiera a orillas del Anio con el galo que lo

[204] Era hermano del interlocutor de este diálogo. Fue pretor el año 52 a. C., y por la época en que se supone que tuvo lugar el diálogo (año 50) estaba desterrado en Grecia. Apoyó a Cicerón en la lucha contra Clodio, y cuando Cicerón estuvo exiliado trabajó por conseguir su retorno a Roma.

había desafiado, y si de sus despojos obtuvo el collar y el sobrenombre por cualquier otro motivo y no porque tales hechos le parecieran dignos de un hombre, no lo tengo por esforzado. Además, si el pudor, la modestia, la castidad, en una palabra, la templanza se basaran en el temor al castigo o a la mala fama, y no se apoyaran en lo que hay en ellas de sagrado, ¿qué adulterio, qué estupro, qué liviandad no se desencadenaría e irrumpiría con la seguridad del secreto, de la impunidad o de la indulgencia?
Pues bien, ¿cómo interpretas, Torcuato, el hecho de que 74
con tu nombre, con tu ingenio, con tu reputación, no te atrevas a declarar públicamente cuál es el fin de tus acciones, de tus pensamientos, de tus esfuerzos, por qué deseas triunfar en lo que intentas, qué es, en fin, a tu juicio, lo mejor en la vida? ¿Qué méritos pretenderás conseguir el día en que accedas a la magistratura [205] y subas a la tribuna (pues tendrás que declarar públicamente qué normas vas a seguir en la administración de justicia y quizá también, si te parece oportuno, dirás algo sobre tus antepasados y sobre ti mismo, según la costumbre antigua), qué méritos, repito, pretenderás alcanzar cuando digas que en el ejercicio de tu cargo lo harás todo con miras al placer y que en toda tu vida no has hecho nada que no buscase el placer? '¿Acaso —objetarás— me crees tan loco como para hablar de ese modo ante ignorantes?' Pues atrévete a expresar esas ideas en un tribunal o, si temes a la concurrencia, en el senado. Nunca lo harás. ¿Por qué, sino porque es vergonzoso hablar de ese modo? Entonces, ¿es que

[205] Torcuato fue pretor el año 49 a. C.; estaba, pues, designado para dicho cargo en el momento en que tiene lugar el diálogo (año 50 a. C.). Los pretores, al asumir el cargo, exponían en asamblea pública las normas que seguirían en la administración de justicia.

a mí y a Triario nos consideras personas ante las que puedes decir desvergüenzas?

23, 75 »Admitamos que así sea: el término mismo de placer carece de nobleza, y quizá nosotros no lo comprendemos. Afirmáis, en efecto, repetidamente que nosotros no comprendemos de qué placer habláis. ¡Claro, se trata de algo difícil y oscuro! Cuando habláis de elementos indivisibles y de intermundos [206], que ni existen ni pueden existir, os comprendemos; pero el placer que conocen todos los gorriones ¿no podemos comprenderlo? ¿Y si te hago confesar que no sólo sé qué es el placer (pues no es más que una impresión agradable a los sentidos), sino también el significado que tú quieres darle? Pues, a veces, entiendes por placer lo que yo acabo de decir, y le das el nombre de 'placer en movimiento' de modo que sea y produzca cierta variedad, y, otras veces, te refieres a cierto placer supremo al que nada puede añadirse; dices que éste existe
76 cuando está ausente todo dolor, y lo llamas 'estable'. Admitamos que existe esta clase de placer. Atrévete a decir en una reunión cualquiera que todo lo haces para evitar el dolor. Si piensas que ni siquiera esto puede decirse con suficiente elevación y decoro, di que tú en el ejercicio de esa magistratura y en toda tu vida obrarás sólo por tu propio provecho, y que no harás nada que no te convenga, nada, en fin, a no ser por tu bien; ¿qué clamor piensas

---

[206] Afirmaba Epicuro que las cosas que hay en el mundo están formadas por corpúsculos pequeñísimos, imperceptibles, a los que llamó átomos o *induidua,* como dice Cicerón traduciendo la palabra al latín. Pero no era sólo nuestro mundo el compuesto de átomos, sino también otros infinitos mundos. Entre los diferentes mundos ponía unos espacios a los que llamaba intermundos, en los cuales vivían los dioses en perpetua tranquilidad.

que se levantaría en la asamblea, o qué esperanza podrías
tener de ese consulado que ahora se te presenta tan accesi-
ble? ¿Seguirás, acaso, una doctrina de la que sólo hacéis
uso tú y tus amigos, pero que no te atreves a profesar
públicamente? En cambio, las palabras de los peripatéticos
y las de los estoicos no se te caen de la boca en los tribuna-
les y en el senado: deber, equidad, dignidad, lealtad, recti-
tud, moralidad, acciones dignas de quien manda, dignas del
pueblo romano, afrontar cualquier peligro por la repúbli-
ca, morir por la patria; cuando pronuncias estas palabras,
nosotros, imbéciles, quedamos maravillados, mientras que
tú, sin duda, te ríes en tu interior. Porque entre estas tan 77
magníficas y excelentes palabras no hay un lugar para el
placer, no sólo aquel que llamáis placer en movimiento
y al que todos los hombres de la ciudad y todos los del
campo, todos, en suma, cuantos hablan latín, llaman pla-
cer, pero ni siquiera para ese otro estable, al que nadie,
excepto vosotros, llama placer.

»Mira, pues, si no debes evitar servirte de nuestras pa- 24
labras para expresar tus ideas. Porque, si adoptaras otra expresión y otra forma de andar para darte más importancia, no te parecerías a ti mismo; ¿a qué viene, entonces, adoptar un lenguaje falso y decir lo que no piensas? O ¿acaso, como con el vestido, vas a tener un modo de pensar dentro de casa y otro en el foro, mostrando externamente la apariencia y ocultando la verdad en tu interior? Considera, por favor, si eso es honrado. A mi entender, son verdaderas las opiniones que son morales, dignas de alabanza, dignas de exaltación, las que pueden manifestarse abiertamente en el senado, ante el pueblo, en cualquier reunión y asamblea, para no tener que avergonzarse de pensar lo que se tiene vergüenza de decir.

78 »Pero ¿qué lugar puede haber para la amistad o quién puede ser amigo de una persona a la que no ame por ella misma? ¿Y qué significa amar, de donde se deriva la palabra amistad, sino desear que alguien sea colmado de los más grandes bienes, aunque de ellos no nos alcance ningún provecho? 'Es provechoso para mí —se contestará— tener tales sentimientos.' Más bien, quizá, la apariencia de tenerlos, pues no puedes tenerlos, si no los tienes de verdad. Y ¿cómo podrías tener esos sentimientos, si no te ha invadido un amor genuino? Pero esto no suele ocurrir cuando se calcula la utilidad, sino que se produce por sí mismo y nace espontáneamente. 'Pero —dirás— es la utilidad lo que persigo.' Entonces la amistad durará mientras dure la utilidad, y, si la utilidad produce la amistad, ella misma
79 la destruirá. Pero, en fin, ¿qué harás si la utilidad, como ocurre muchas veces, se aparta de la amistad? ¿La abandonarás? ¿Qué clase de amistad es ésa? ¿La conservarás? ¿Cómo se compagina eso con tus principios? Recuerda que has afirmado que la amistad debe buscarse por su utilidad. 'No deseo hacerme odioso dejando abandonado a mi amigo.' En primer lugar, ¿por qué es odioso esto, sino porque es inmoral? Pero, si no abandonas al amigo para no sufrir una incomodidad, sin embargo, desearás que muera para no estar ligado a él sin ninguna ventaja. Y ¿qué ocurrirá si no sólo no te proporciona ninguna ventaja, sino que, por su causa, te ves obligado a hacer gastos, a soportar trabajos, a arriesgar tu vida? ¿Tampoco entonces mirarás por ti y pensarás que cada cual ha nacido para sí y para sus propios placeres? ¿Te entregarás a un tirano como rehén dispuesto a morir por tu amigo, como se entregó aquel famoso pitagórico al tirano de Sicilia? [207]. O, siendo Píla-

[207] Alusión a la anécdota de Damón y Fincias, seguidores de la escuela pitagórica. Habiendo Dionisio de Siracusa condenado a muerte a uno

des, ¿dirás que eres Orestes para morir en lugar de tu amigo, o, si fueras Orestes, desmentirías a Pílades delatándote a ti mismo, y, si no pudieras probarlo, no rogarías que no se os enviara a la muerte a los dos juntos? [208].

»Tú, sin duda, Torcuato, harías todo esto, pues opino 25, 80
que no hay nada digno de gran alabanza a lo que yo te crea capaz de renunciar por temor a la muerte o al dolor. Pero no se trata de saber qué es lo que está de acuerdo con tu carácter, sino con tu filosofía. Esa doctrina que defiendes, los preceptos que has aprendido y que apruebas, arruinan la amistad desde sus cimientos, aunque Epicuro, en realidad, la ensalce hasta las estrellas. 'Él mismo —dirás— cultivó las amistades.' Pero ¿quién niega que haya sido un hombre bueno, afable y humano? [209]. En estas discusiones se trata de su pensamiento, no de sus costumbres. Quédese para la frivolidad de los griegos la mala costumbre de abrumar con injurias a aquellos de quienes disienten acerca de la verdad. Pero, aunque haya sido afectuoso en el trato con sus amigos, sin embargo, si mi opinión es acertada (pues no afirmo nada rotundamente), no

---

de ellos, y deseando el condenado dar el último adiós a sus familiares, el amigo no dudó en quedarse como rehén y dispuesto a sufrir la muerte por su amigo si éste no regresaba en el término fijado.

[208] Orestes, detenido con su amigo Pílades por Toante, rey de los tauros, en Asia Menor, fue condenado a muerte; pero Pílades, para salvarlo, dijo que él era Orestes, mientras que Orestes aseguraba que el condenado era él.

[209] Es cosa sabida que Epicuro vivió con una rigurosa disciplina, moderando sus deseos, contentándose con poco y dando ejemplo de extraordinaria honradez. La prueba evidente es que, cuando murió Metrodoro de Lámpsaco, uno de sus más fervientes seguidores, recogió y protegió a sus hijos, y cuando él mismo estaba a punto de morir, se los recomendó a Idomeneo, otro de sus discípulos.

demostró bastante ingenio. 'Pero tuvo muchos seguidores',
81 se dirá. Y quizá con razón. Pero el testimonio de la multitud no es el de mayor peso. En realidad, en todo arte, en cualquier estudio o ciencia, incluso en la virtud, lo óptimo es siempre lo más raro. Y para mí, realmente, el hecho de que Epicuro fuese un hombre de bien y que muchos epicúreos hayan sido y sean hoy fieles en la amistad, constantes y serios en toda su conducta y no regulen sus decisiones de acuerdo con el placer, sino con el deber, es prueba de que es mayor la fuerza de la virtud y menor la del placer. En efecto, algunos viven de tal modo que su vida desmiente sus palabras. Y, así como de los demás se piensa que tienen mejores palabras que hechos, de éstos me parecen mejores los hechos que las palabras.

26, 82 »Pero esto nada tiene que ver con nuestra discusión. Examinemos lo que tú has dicho sobre la amistad. Entre tales argumentos sólo uno me parecía reconocer como dicho por Epicuro [210]: que la amistad no puede separarse del placer, y que debe ser cultivada porque sin ella no es posible vivir con seguridad y sin temor y, en consecuencia, tampoco agradablemente. Sobre esto hemos dicho ya bastante. Has aducido un parecer más humano, procedente de estos ⟨epicúreos⟩ modernos, pero, que yo sepa, jamás expresado por el propio Epicuro, a saber: que al amigo se le busca primero a causa de la propia utilidad, pero luego, con el trato, se le ama por sí mismo, aun perdida la esperanza del placer. Aunque esto puede criticarse en muchos aspectos, sin embargo, acepto lo que se me da;

[210] En el libro precedente (cap. 20, 65 y ss.), Torcuato, al hablar de la amistad, distinguía el pensamiento de Epicuro del de otros epicúreos más modernos y del de un grupo particular de éstos. Ahora Cicerón va a refutar las tres corrientes, comenzando por la de Epicuro.

pues para mí es suficiente, aunque no lo es para ellos. Admiten, en efecto, que es posible, a veces, obrar rectamente sin que se espere ni se busque placer alguno. Has alegado 83
también que hay otros ⟨epicúreos⟩ que mantienen que los sabios hacen entre ellos una especie de pacto, en virtud del cual tienen hacia sus amigos los mismos sentimientos que tienen hacia sí mismos; aseguran que esto puede suceder, y con frecuencia ha sucedido, y contribuye muchísimo a proporcionar placeres. Si han sido capaces de hacer este pacto, hagan también el de amar por sí mismas y desinteresadamente la justicia, la templanza, y todas las virtudes. Pero, si cultivamos la amistad por sus frutos, por sus beneficios y utilidades, si no existe amor alguno que haga a la amistad deseable por su naturaleza, por su valor, en sí y por sí misma, ¿puede dudarse que antepondremos las fincas y las casas a los amigos? Puedes, sin duda, recordar 84
de nuevo las magníficas palabras dichas por Epicuro en alabanza de la amistad. No indago lo que dice, sino lo que puede decir de acuerdo con su sistema y su forma de pensar. 'Se ha buscado la amistad con miras a la utilidad.' ¿Crees, tal vez, que Triario, aquí presente, puede serte más útil que si fueran tuyos los graneros de Pozzuoli [211]? Recoge todas vuestras acostumbradas frases: 'La seguridad que proporcionan los amigos.' Bastante defensa tienes en ti mismo, en las leyes, en las amistades corrientes; ya no podrás ser despreciado; y el odio y la mala voluntad los evitarás fácilmente; pues para esto da preceptos Epicuro. Y, además, usando tus grandes rentas de forma tan liberal, incluso sin una amistad digna de Pílades, te podrás defender

[211] Ciudad cercana a Nápoles. Era una base para el comercio de cereales con Sicilia y con África, y, por lo mismo, tenía grandes depósitos de grano, que les producían a sus propietarios enormes ganancias.

y fortificar magníficamente con la benevolencia de mu-
85 chos. 'Pero ¿a quién confiar lo serio y lo jocoso, como suele decirse, a quién los secretos y todas las intimidades?' Lo mejor es confiar todo eso a ti mismo, y luego, incluso, a un amigo corriente. Pero admitamos que en todo ello no hay inconvenientes; ¿qué es esto en comparación con las ventajas de una fortuna tan grande? Ya ves, pues, que si mides la amistad por el amor que le es propio, no hay nada más excelente; pero, si la mides por su utilidad, la mayor intimidad es superada por las ventajas de las posesiones que dan buenos frutos. Por eso debes amarme a mí mismo, no a mis cosas, si hemos de ser verdaderos amigos.

27 »Pero nos alargamos demasiado sobre cosas evidentísimas. Pues, una vez demostrado de forma concluyente que no hay lugar para las virtudes ni para las amistades si todo se refiere al placer, no queda gran cosa que decir. Sin embargo, para que no parezca que no se ha respondido a algún argumento, añadiré todavía unas pocas considera-
86 ciones sobre el resto de tu exposición. Puesto que el fin principal de toda filosofía es la felicidad, y sólo para buscar ésta se entregaron los hombres a su estudio [212], pero la felicidad unos la ponen en un bien y otros en otro, y vosotros en el placer, mientras que, por el contrario, ponéis todas las desgracias en el dolor, veamos, en primer lugar, en qué consiste esa vuestra felicidad. Admitiréis, creo yo, que si la felicidad existe, debe estar por completo en

[212] Cicerón, al expresarse así, no tiene en cuenta las antiguas escuelas filosóficas griegas (jónica, eleata, etc.), que, contra lo que él afirma, sólo se preocuparon de la investigación de la verdad en sí misma; y el problema de la moral fue tema preferente para Sócrates y las escuelas de él derivadas.

poder del sabio. Pues si la vida feliz puede perderse, no puede ser feliz. Pues ¿quién puede confiar que siempre será para él firme y estable lo que es frágil y caduco? Pero quien desconfía de la perpetuidad de sus bienes, necesariamente temerá ser desgraciado si alguna vez los pierde. Ahora bien, nadie puede ser feliz si teme por las cosas
más importantes. En consecuencia, nadie puede ser feliz. 87
Pues no se puede considerar feliz una vida cuando lo es durante un tiempo limitado, sino cuando lo es en toda su duración, ni puede hablarse en absoluto de la vida, sino cuando está acabada y completa, ni puede una persona ser unas veces feliz y otras desgraciada; pues quien piense que puede ser desgraciado, no será feliz. Porque, una vez que se ha iniciado la felicidad de la vida, permanece mientras dura la sabiduría que produce la vida feliz, y no espera al último día, como, según cuenta Heródoto [213], aconsejó Solón a Creso.

Pero, como tú mismo decías, Epicuro sostiene que la larga duración no contribuye nada a la vida feliz, ni es menor el placer que se percibe en un instante que el que
pudiera gozarse eternamente. Estas afirmaciones son de 88
la mayor incongruencia. Pues, aunque pone el supremo

---

[213] Según cuenta HERÓDOTO (I 29 y ss.), estando Creso, rey de Lidia, en la cumbre de su poder, preguntó a Solón, sabio ateniense, si había visto algún hombre más feliz que él. Solón le respondió que un tal Telo de Atenas, que había tenido hijos sanos y hermosos, había conocido también a sus nietos y había muerto valerosamente combatiendo por la patria. Volvió a preguntar Creso que a quién colocaba después de Telo, y contestó Solón que a Cléobis y Bitón, que, habiendo dado la vida por su madre, fueron honrados por los argivos con una estatua. Maravillábase Creso de la poca importancia que el sabio ateniense daba a las riquezas, pero Solón le dijo que las riquezas eran un bien inseguro y que sólo es feliz quien en el curso de la vida ha tenido más bienes que males.

bien en el placer, niega que el placer pueda ser mayor en una duración infinita que en un espacio limitado y breve. Pero el que pone todo bien en la virtud [214] puede decir que la vida es perfectamente feliz cuando es perfecta la virtud; pues afirma que el tiempo no aporta incremento al supremo bien. Pero quien piense que la felicidad la da el placer, ¿cómo será consecuente si dice que el placer no aumenta con la duración? Según eso, tampoco el dolor. ¿Acaso el dolor cuanto más prolongado es más penoso y, en cambio, el placer no es más deseable cuanto más dura? ¿Qué razón hay entonces para que Epicuro siempre llame feliz y eterna a la divinidad? Si se le priva de la eternidad, Júpiter no es más feliz que Epicuro; pues ambos experimentan el supremo bien, es decir, el placer. 'Pero éste —se argüirá—, también el dolor.' Sí, pero lo desprecia. Afirma, en efecto, que si lo quemaran diría: '¡Qué agradable
89 es esto!' ¿En qué le aventaja, entonces, la divinidad, si no le aventaja en la eternidad? ¿Y qué bien hay en ésta, sino el placer supremo y eterno? ¿A qué viene, pues, hablar pomposamente, si no se habla coherentemente? En el placer del cuerpo (añadiré, si quieres, el del alma, puesto que también éste, según vosotros, procede del cuerpo), consiste la felicidad de la vida. Y ¿qué? ¿Quién puede garantizar al sabio ese placer perpetuo? Porque las cosas que producen placeres no están en poder del sabio. Pues la felicidad no consiste en la sabiduría en sí, sino en las cosas que la sabiduría procura para el placer. Pero todo esto procede de fuera, y lo que procede de fuera depende del azar. Así, la fortuna, que según Epicuro tiene poca parte en la vida del sabio, viene a ser la dueña de la felicidad.

[214] Se refiere aquí de manera especial a los estoicos.

»'Bueno —dirás—, ésas son cosas de poca importancia. 28, 90
Al sabio lo enriquece la naturaleza misma, cuyas riquezas, como enseñó Epicuro, son fáciles de adquirir.' Todo esto está bien dicho, y yo no trato de refutarlo; pero son afirmaciones que se contradicen entre sí. Afirma, en efecto, que con un frugalísimo alimento, es decir, con comida y bebida de muy poco precio no se consigue un placer menor que con los manjares más rebuscados para los banquetes. Si dijera que para vivir felizmente no tiene ninguna importancia la calidad del alimento, estaría de acuerdo con él; incluso lo alabaría; pues diría la verdad, y eso mismo le oigo a Sócrates, que no concede al placer ninguna importancia cuando dice que el condimento de la comida es el hambre, y el de la bebida, la sed [215]. Pero quien, refiriéndolo todo al placer, vive como Galonio [216] y habla como el famoso Pisón Frugi [217], no merece que yo le escuche
ni creo que diga lo que piensa. Dijo que las riquezas natu- 91
rales son fáciles de adquirir porque la naturaleza se contenta con poco. Cierto, si no hicierais tan gran aprecio de los placeres. 'No se recibe —dice— menor placer de las cosas más baratas que de las más costosas.' Esto indica no sólo falta de juicio, sino también de paladar. Pues los que desprecian el placer en sí pueden decir que no prefie-

[215] El mismo CICERÓN dice en *Tusc.* IV 34, 97: «Se cuenta que, cierto día, Sócrates paseaba forzando la marcha hasta una hora avanzada de la tarde, y, al preguntarle por qué lo hacía, respondió que, para comer mejor, se procuraba como condimento el hambre.»

[216] Es el personaje citado en este mismo libro (8, 24); pero recuérdese que, contrariamente a lo que aquí se afirma, Epicuro llevó siempre una vida austera y frugal.

[217] Lucio Calpurnio Pisón fue tribuno de la plebe el año 194 a. C., cónsul en el 133 y censor en el 120. Se le dio el sobrenombre de *Frugi* por la gran frugalidad de su vida y por sus muchas virtudes. Escribió una obra histórica-analística en siete libros que no ha llegado hasta nosotros.

ren el esturión a la anchoa; pero quien pone el supremo bien en el placer, debe juzgarlo todo por los sentidos, no por la razón, y debe decir que las cosas mejores son las
92 más sabrosas. Pero admitamos que así sea, que consigue los mayores placeres no sólo con poco, sino, por mí, con nada, si puede; que no porporcione menor placer el célebre berro del que, según cuenta Jenofonte [218], solían alimentarse los persas, que los banquetes siracusanos duramente censurados por Platón; admitamos que sea tan fácil como pretendéis la adquisición del placer; pero ¿qué diremos del dolor, cuyos tormentos son tan grandes que con ellos no es posible la felicidad, si se admite que el dolor es el supremo mal? El mismo Metrodoro, casi un segundo Epicuro, describe al hombre feliz, más o menos, con estas palabras: 'el que tiene un cuerpo bien constituido y la certeza de que lo tendrá también en el futuro' [219]. ¿Acaso puede alguien saber con certeza cómo estará su cuerpo, no digo dentro de un año, sino esta misma tarde? El dolor, es decir, el supremo mal, siempre será temido, aunque esté ausente, pues podrá presentarse en cualquier momento. ¿Y cómo puede el temor al supremo mal ser compati-
93 ble con la felicidad? 'Epicuro, se me responderá, enseña un método para despreciar el dolor.' El hecho mismo de despreciar el supremo mal es ya un absurdo. Pero, en fin, ¿cuál es ese método? 'El dolor, cuando es muy grande —dice— es breve'. En primer lugar, ¿a qué llamas breve?, y, después, ¿qué entiendes por un dolor muy grande? ¿Acaso un dolor intensísimo no puede durar varios días? Mira

[218] Cicerón habla del alimento frugal de los persas en *Tusc.* V 24, 99: «los persas comen pan seco sin añadirle otra cosa más que berros».

[219] Esta máxima vuelve a citarla Cicerón, *ibid.*, II 17, y en *De officiis* III 117.

no dure incluso meses; a no ser que te refieras al que tan pronto como asalta, mata. ¿Quién teme un dolor así? Preferiría que aliviaras aquel con el que vi consumirse a un hombre óptimo, mi amigo Gneo Octavio [220], hijo de Marco, no una sola vez, ni por poco tiempo, sino con frecuencia y muy largamente. ¡Oh dioses inmortales! ¡Qué tormentos soportaba cuando parecían arder todos sus miembros! Y, sin embargo, no parecía desgraciado, porque aquello no era el supremo mal, sino tan sólo abrumado por el sufrimiento; pero habría sido desgraciado, si en medio de una vida deshonrosa y degradada hubiera rebosado de placeres.

»En cuanto a que el dolor intenso sea breve, y leve 29, 94
el muy duradero, no comprendo qué significa. Veo, en efecto, dolores muy intensos que son también muy prolongados; éstos pueden tolerarse con otro medio más eficaz, pero del que vosotros no podéis hacer uso, porque no amáis la moralidad en sí misma. Existen ciertos principios y casi leyes de la fortaleza, que impiden al hombre mostrarse débil en el dolor. Por eso debe considerarse inmoral no digo el dolerse (pues esto, a veces, es necesario), sino lanzar gritos como aquellos con que Filoctetes [221] profanaba la famosa roca de Lemnos

[220] Gneo Octavio fue cónsul el año 76 a. C. y uno de los mejores amigos de Cicerón. Padecía de podagra. En otro pasaje (*Brutus* 59, 217), dice de él Cicerón: «...un día que estaba sentado al lado de su colega el cónsul Curio, envuelto en vendas y cubierto de ungüentos a causa de su gota...»

[221] Según la leyenda, Filoctetes marchó con otros héroes a la guerra de Troya, y mordido en un pie por una serpiente venenosa, sus compañeros lo abandonaron en la isla de Lemnos por consejo de Ulises. Allí vivía de la caza que se procuraba con el arco y las flechas que le había dejado Hércules. A veces, el dolor le hacía lanzar horribles gritos. Allí

Que devolviendo el eco de los gritos, lamentos,
gemidos y clamores, aunque muda, repite
sus lúgubres acentos [222].

Que Epicuro hechice, si puede, a aquel a quien

Las venas impregnadas con veneno de víbora
producen en su entraña espantosos tormentos [223],

hablándole así: 'Filoctetes, si el dolor es intenso, es breve.' Pero hace ya diez años que yace en la caverna. 'Si es largo,
95 es leve, pues tiene intervalos de alivio.' En primer lugar, esto no es frecuente, y además, ¿qué alivio puede haber cuando el recuerdo del dolor pasado está todavía fresco y atormenta el temor del dolor futuro e inminente? 'Que se dé la muerte', dice Epicuro. Quizá sea lo mejor, pero ¿dónde encajamos aquel principio vuestro: 'Cada vez más placer'? [224]. Pues, si esto es así, piensa si no cometerás un crimen aconsejándole que muera. Mejor será decirle que es vergonzoso e indigno de un hombre mostrarse débil en el dolor, desmoronarse y sucumbir. Porque esas fórmulas vuestras: 'si grave, breve; si largo, leve', son ejercicios de escuela [225]. El dolor suele mitigarse con el lenitivo de la

permaneció diez años, hasta que Ulises y Diomedes lo llevaron ante los muros de Troya, donde fue curado por Macaón y dio muerte a Paris, contribuyendo a la toma de la ciudad.

[222] Versos del *Filoctetes* de Accio. Cicerón vuelve a citar estos lamentos en *Tusc.* II 33.

[223] Otros dos senarios yámbicos derivados de la misma tragedia y citados también en *Tusc.* II 19.

[224] Porque el sabio siempre puede acudir al recuerdo de los bienes y goces pasados y sentirse libre de los dolores y preocupaciones del futuro.

[225] El texto latino dice *dictata,* porque eran frases dictadas por el maestro a los discípulos, y eran fórmulas puramente teóricas, abstraídas de la realidad.

virtud, de la grandeza de alma, de la paciencia, de la fortaleza.

»Escucha, por no alargarme demasiado, lo que dice 30, 96
Epicuro al morir, para que comprendas que sus hechos no están de acuerdo con sus dichos: 'Epicuro saluda a Hermarco [226]. Te escribo esta carta en el día más feliz y también el último de mi vida. Es tan grave la enfermedad de mi vejiga y de mis intestinos, que no podría agravarse más [227].' ¡Pobre hombre! Si el dolor es el supremo mal, no se puede expresar de otra manera. Pero oigámosle a él: 'A todos estos sufrimientos, sin embargo, sirve de compensación la alegría que experimenta mi alma al recordar nuestros razonamientos y las verdades por nosotros descubiertas. Pero tú, de acuerdo con los sentimientos que desde muy joven has tenido respecto a mí y a la filosofía, procura velar por los hijos de Metrodoro.' No antepongo 97
yo la muerte de éste a la de Epaminondas ni a la de Leónidas [228], el primero de los cuales, habiendo derrotado a los lacedemonios en Mantinea y viendo que se moría a causa de una herida grave, tan pronto como volvió en sí, preguntó si su escudo estaba a salvo. Como los suyos le respon-

[226] El texto de esta carta se lee en DIÓGENES LAERCIO (X 22), según el cual no iba dirigida a Hermarco, sino a Idomeneo. El Hermarco del que habla fue uno de los más ilustres seguidores de Epicuro. Posiblemente se trataba de una carta de despedida para todos sus discípulos. A esta carta alude también CICERÓN en *Tusc.* II 45 y V 88.

[227] Por lo que dice Diógenes Laercio, Epicuro murió de cálculos en la vejiga, que le impedían orinar y le causaban dolores atroces. Antes de morir, se metió en un baño de agua caliente, pidió una copa de vino, se la bebió de un trago y expiró exhortando a sus amigos a no olvidar sus enseñanzas.

[228] Para Epaminondas y Leónidas, véase lo dicho anteriormente en la n. 184.

dieran llorando que estaba a salvo, preguntó si los enemigos habían sido desbaratados. Habiendo oído también la respuesta que deseaba, mandó que le arrancaran la lanza que lo atravesaba. Así, después de derramar mucha sangre, murió con la alegría de la victoria. Por su parte, Leónidas, rey de los lacedemonios, se opuso a los enemigos en las Termópilas con los trescientos hombres que había llevado de Esparta, a quienes había dado a elegir entre una fuga vergonzosa y una muerte gloriosa. Son célebres las muertes de los grandes generales; en cambio, los filóso-
98 fos casi siempre mueren en sus lechos. Pero importa ver cómo mueren. Epicuro se considera dichoso al morir. Merece una gran alabanza. 'La alegría —dice— compensa mis crueles dolores.' He aquí, en verdad, Epicuro, palabras dignas de un filósofo. Pero has olvidado lo que debías decir. En primer lugar, si son ciertas aquellas teorías cuyo recuerdo dices que te causa alegría, es decir, si son ciertos tus escritos y tus descubrimientos, no puedes alegrarte; pues ya no tienes nada que puedas referir al cuerpo; y tú siempre has sostenido que nadie disfruta ni padece si no es con relación al cuerpo. 'Gozo —dice él— con las alegrías pasadas.' ¿Cuáles son esas alegrías pasadas? Si se refieren al cuerpo, veo que son tus razonamientos, no el recuerdo de los placeres experimentados con el cuerpo, los que te alivian esos dolores; si, por el contrario, se refieren al espíritu, es falsa tu doctrina de que no hay ningún placer del espíritu que no se refiera al cuerpo. Y además, ¿por qué recomiendas a los hijos de Metrodoro? En ese tu egregio apego al deber y en esa fidelidad tan grande (así es como yo lo juzgo), ¿qué es lo que refieres al cuerpo?

31, 99 »Por muchas vueltas que le deis, Torcuato, no hallaréis en esta célebre carta de Epicuro nada que esté de acuer-

do y en armonía con sus principios: de tal manera se refuta a sí mismo y sus escritos son desmentidos por su honradez y su carácter. Pues esa recomendación en favor de los niños, ese recuerdo afectuoso de la amistad, ese apego a los más altos deberes en los últimos momentos, demuestran que es innata en el hombre una probidad desinteresada, no estimulada por los placeres ni provocada por las recompensas de los premios. ¿Qué mayor testimonio buscamos de que las acciones morales y rectas son deseables
por sí mismas, cuando vemos tal sentido del deber? Pero, 100
así como opino que es digna de alabanza la carta que acabo de traducir casi al pie de la letra, aunque no está de acuerdo en manera alguna con los principios esenciales de su filosofía, así creo que su testamento discrepa no sólo de la gravedad de un filósofo, sino también de su propio pensamiento. En efecto, escribió, frecuentemente con abundantes razonamientos, pero breve y claramente en el libro que hace poco he mencionado, que 'la muerte no nos concierne; pues lo que se ha disuelto carece de sensibilidad, y lo que no tiene sensibilidad no nos afecta en absoluto'. Esta idea podía haberla expresado con más elegancia y mejor. En efecto, la proposición 'lo que se ha disuelto carece de sensibilidad' no indica con suficiente claridad qué es
lo que se ha disuelto. A pesar de todo, comprendo lo 101
que quiere decir. Pero pregunto cuál es la razón de que, si con la disolución, es decir, con la muerte, se extingue toda sensación y no queda absolutamente nada que nos concierna, procure y disponga con tanto cuidado y diligencia 'que Aminómaco y Timócrates [229], sus herederos, en-

[229] Se trata de dos discípulos y amigos de Epicuro, a quienes había dejado como herederos de sus bienes. Timócrates era hermano de Metrodoro de Lámpsaco, al que se cita en capítulos anteriores.

treguen, de acuerdo con Hermarco, lo necesario para celebrar cada año el día de su nacimiento en el mes de Gamelión [230] y, asimismo, el vigésimo día de cada mes [231] den para un banquete de los que han filosofado con él, a fin de que sea honrada su memoria y la de Metrodoro'.
102 Yo no puedo decir que esto no sea propio de un hombre todo lo bueno y amable que se quiera, pero de ninguna manera es propio de un sabio, sobre todo de un físico, como él pretende ser, creer que algún día puede ser el natalicio de alguien. Pues ¿qué? ¿Puede un día que ha existido una sola vez ser varias veces el mismo día? Ciertamente, es imposible. ¿Acaso puede ser un día igual? Tampoco, a menos que hayan transcurrido muchos miles de años, de manera que todos los astros retornen en el mismo momento al punto de donde partieron [232]. No existe, pues, el día natal de nadie. 'Pero hay uno considerado como tal.' ¡Y pensar que yo no lo sabía! Mas, aunque así sea, ¿se celebrará también después de la muerte? ¿Y estipulará esto en su testamento un hombre que nos manifestó casi como un oráculo que después de la muerte nada nos concierne? No eran dignas estas medidas de aquel que con su mente había recorrido innumerables mundos e infinitas

---

[230] Gamelión corresponde a la segunda mitad de enero y primera de febrero; debía su nombre al verbo griego *gaméō* «casarse», porque era la época del año en que con más frecuencia se celebraban matrimonios.

[231] Una sátira de Menipo contra los epicúreos tomaba su título, *eikádes,* de la costumbre que tenían de reunirse para celebrar banquetes el día 20 de cada mes. Por esta costumbre, a los seguidores de Epicuro se los llamaba también «los de la vigésima».

[232] Se refiere al gran año de Platón, según el cual, los astros, durante su curso, cambian continuamente de posición, pero, al cabo de un período de 12.954 años, tornan a la posición que ocuparon en un momento determinado.

regiones carentes todos de confines y de límites[233]. ¿Hizo Demócrito algo parecido? Omitiendo a los demás, cito al único a quien siguió Epicuro. Y si era preciso señalar un 103
día, ¿debía preferirse aquel en que nació, o aquel en que llegó a ser sabio? 'No hubiera podido llegar a ser sabio —me replicarás—, si no hubiera nacido.' Mirándolo así, tampoco si no hubiera nacido su abuela. En suma, Torcuato, no es de hombres doctos querer que, después de la muerte, se celebre con un banquete el recuerdo de su nombre. Y no digo de qué modo pasáis esos días y a qué gran cantidad de chanzas de gente burlona os exponéis[234]; no es ocasión de disputar; tan sólo digo que os hubiera cuadrado más a vosotros celebrar el natalicio de Epicuro que a él mandar en su testamento que se celebrara[235].

»Pero, volviendo a nuestro tema (pues hablábamos del 32, 104
dolor cuando nos desviamos a esa carta de Epicuro), todo él puede resumirse así: el que sufre el supremo mal no es feliz mientras lo sufre; pero el sabio es siempre feliz y, a veces, experimenta dolor; luego el dolor no es el supremo mal. Por otra parte, ¿qué valor tiene la afirmación de que para el sabio no se desvanecen los bienes pasados,

---

[233] Esta frase recuerda lo que dice LUCRECIO cuando hace las alabanzas de Epicuro: «Su vigoroso espíritu triunfó y avanzó lejos, más allá del llameante recinto del mundo, y recorrió el Todo infinito con su mente y su ánimo» (*De rerum natura* I 72-74.).

[234] Era frecuente entre los cómicos tomar como tema para sus obras esta costumbre de los banquetes epicúreos. Damoseno, por ejemplo, finge que un pobre cocinero había dilapidado sus modestos ahorros en los banquetes en honor de Epicuro.

[235] Con este último razonamiento parece que Cicerón quiere prevenir una tajante condena de las celebraciones, porque también los peripatéticos, seguidores de Aristóteles, celebraban un banquete ritual el día del novilunio.

y de que de los males no conviene acordarse? En primer lugar, ¿está en nuestro poder elegir nuestros recuerdos? Temístocles, en todo caso, cuando Simónides [236] o algún otro le prometía enseñarle el arte de la memoria, respondió: 'Preferiría el del olvido, pues recuerdo incluso lo que
105 no quiero , y no puedo olvidarme de lo que quiero.' Tenía gran ingenio Epicuro; pero lo cierto es que parece propio de un filósofo demasiado autoritario prohibir que recordemos. Mira no vayan a ser vuestras órdenes como las de Manlio [237], o más duras aún, si me mandas algo que no puedo cumplir. ¿Y si también el recuerdo de los males pasados es agradable, de modo que algunos proverbios sean más verdaderos que vuestros dogmas? Hay, en efecto, un dicho popular: 'Penas pasadas, placer presente.' Y muy bien escribe Eurípides (intentaré decirlo en latín, pues todos conocéis el verso griego):

Dulce resulta el recuerdo de los trabajos pasados [238].

Pero volvamos a los bienes pasados. Si los bienes de que vosotros habláis fueran del género de aquellos que podía disfrutar Gayo Mario [239], desterrado, carente de todo, su-

---

[236] Esta respuesta de Temístocles la atribuye CICERÓN, en un pasaje del *De orat.* II 36, 351, a Simónides, y en otro pasaje del mismo tratado, II 74, 228, a «cierto docto». En el presente pasaje une las dos versiones diciendo: «Simónides o algún otro». Simónides es el famoso poeta de la isla de Ceos que vivió entre los años 556 a 467 a. C. y contó en sus elegías las victorias de los griegos contra los persas. Se le atribuye, como hace aquí Cicerón, el arte de la nemotecnia.

[237] Es decir, el famoso Manlio, que ordenó matar a su hijo, como se dice en I 7, 23 de este mismo libro.

[238] Verso de la *Andrómeda,* tagedia perdida de Eurípides. Lo recoge NAUCK en *Frag. trag. graec.,* pág. 317.

[239] Quiere decir: si vosotros pudierais, hablaríais de satisfacciones morales como las que tuvo Gayo Mario, que había sido siete veces cónsul,

mergido en un pantano[240], para aliviar su dolor con el recuerdo de sus trofeos, os escucharía y os daría toda la razón. Pues la vida del sabio no podrá ser completamente feliz ni llegar a su culminación, si todas sus buenas decisiones y acciones pasadas caen en el olvido. Pero para vos- 106
otros es el recuerdo de los placeres disfrutados lo que hace feliz la vida, y, por cierto, de los disfrutados por el cuerpo. Pues, si existen otros, es falso que todos los placeres del alma provengan de su unión con el cuerpo. Y si el placer del cuerpo, incluso una vez pasado, deleita, no comprendo por qué Aristóteles se burla tanto del epitafio de Sardanápalo[241], en el que aquel rey de Asiria se jacta de haberse llevado consigo todos los placeres de su sensualidad. Aquello que ni siquiera en vida habría podido sentir más allá del tiempo mismo en que lo disfrutaba, ¿cómo pudo durarle después de la muerte? El placer del cuerpo es pasajero; desaparece en un instante, y con más frecuen-

había vencido a Yugurta, había triunfado de los cimbrios y teutones y se le había dado por ello el nombre de tercer fundador de Roma.

[240] El año 88 a. C., vencido por Sila y perseguido por sus enemigos, se vio obligado, para salvar la vida, a esconderse en las lagunas de Minturno, donde permaneció una noche entera en un pantano con el cieno hasta el cuello. Al día siguiente logró llegar al mar, pero fue sorprendido y hecho prisionero. Cuenta la leyenda que, cuando el soldado enviado por el gobernador para darle muerte penetró en el aposento donde estaba recluido, amedrentado ante el aspecto feroz de Mario, arrojó la espada al suelo y renunció a matarlo. El gobernador lo puso en libertad. Murió en Roma en el 86 a. C.

[241] El famoso epitafio constaba de seis versos, transmitidos por Estrabón (XIV 672), que los tradujo del caldeo. Los dos últimos versos los transcribe Cicerón en otro de sus tratados filosóficos (*Tuscul.* V 35, 101): *Haec habeo quae edi quaeque exsaturata libido//hausit; at illa iacent multa et praeclara relicta* «Lo que poseo es lo que he comido y lo que ha devorado la satisfacción de mis pasiones; pero dejo aquí abandonados muchos y magníficos bienes».

cia deja tras de sí motivos de arrepentimiento que de recuerdo. Así, pues, era más feliz el Africano [242] cuando, hablando con su patria, decía:

Cesa, Roma, de temer a tus enemigos,

y el resto, que es admirable:

Pues mis fatigas te procuraron seguridad [243].

Se alegra él de las fatigas pasadas; tú, en cambio, recomiendas alegrarse de los placeres. Él evoca recuerdos de los cuales ninguno podría referirse al cuerpo; tú estás completamente apegado al cuerpo.

33, 107 »Por lo demás, ¿cómo es posible mantener eso que afirmáis vosotros, que todos los placeres y dolores del alma dependen de los dolores y placeres del cuerpo? ¿Acaso a ti no te agrada jamás nada (sé muy bien con quien hablo), a ti, Torcuato, no hay nada que te agrade en sí y por sí? Paso por alto la dignidad, la rectitud, la belleza misma de las virtudes, todo lo cual hemos tratado antes; me referiré a cosas de menor importancia: la lectura o escritura de un poema o un discurso, el estudio de la historia universal y de las regiones, una estatua, un cuadro, un lugar agradable, los juegos, la caza, la villa de Luculo [244]

[242] Es decir, Publio Cornelio Escipión, el vencedor de Aníbal en la batalla de Zama (202 a. C.).

[243] Versos pertenecientes, según se cree, a los *Anales* de Ennio. El primero lo cita también Cicerón en el *De Orat.* III 167.

[244] Cicerón en sus obras alude varias veces a esta villa situada en el territorio de Túsculo. Es en ella precisamente donde se imagina desarrollado el segundo diálogo de este tratado *De finibus,* entre Cicerón y Catón, a partir del libro III. Era una villa muy suntuosa, donde Luculo había amontonado grandes riquezas y la había dotado de toda clase de comodidades.

(porque, si hablara de la tuya, podrías tener una escapatoria; dirías que atañe al cuerpo), todo esto que he mencionado ¿lo refieres al cuerpo o hay algo que te agrade por sí mismo? Serías tozudísimo si te obstinaras en referir al cuerpo las cosas que he mencionado, o abandonarías toda teoría epicúrea del placer si lo negaras.

»En cuanto al hecho de haber tú defendido que son 108
mayores los placeres y dolores del alma que los del cuerpo, porque el alma participa de tres momentos, mientras que el cuerpo sólo siente lo presente, ¿cómo se puede demostrar que la persona que se alegra de mi gozo goce más que yo mismo? [El placer del alma nace del placer del cuerpo y es mayor el placer del alma que el del cuerpo. De aquí resulta que quien felicita se alegra más que el felicitado] [245]. Pero, mientras tratáis de hacer feliz al sabio, porque es capaz de percibir con el alma placeres intensísimos y por todos los conceptos mayores que los del cuerpo, no veis el obstáculo con que tropezáis. En efecto, también percibirá dolores del alma por todos los conceptos mayores que los del cuerpo. Así, es inevitable que alguna vez sea desdichado aquel que vosotros pretendéis que sea siempre feliz, y nunca lograréis vuestro propósito mientras lo refiráis todo al placer y al dolor. Por consiguiente, Torcuato, 109
es preciso encontrar para el hombre otro supremo bien, y dejar el placer para los animales, de cuyo testimonio acostumbráis a serviros cuando se trata del supremo bien. Y ¿qué decir del hecho de que los animales obran muy frecuentemente guiados cada uno por su propio instinto, o secundando sus inclinaciones o a costa de fatigas, de modo

[245] Este texto que encerramos entre paréntesis cuadrados parece a los modernos editores una añadidura explicativa de algún lector, e interpolado luego por error en el texto.

que al engendrar y criar se ve muy claramente que tienen una finalidad diferente al placer? Algunos disfrutan corriendo o vagabundeando; otros reuniéndose imitan, en cier-
110 to modo, el agrupamiento ciudadano [246]; en algunas clases de aves vemos indicios de abnegación, entendimiento, memoria, y en muchas, incluso, añoranza. ¿Será posible que en los animales se encuentren ciertos simulacros de virtudes humanas no vinculados al placer, y que en los hombres no haya ninguna virtud si no es a causa del placer? ¿Diremos que al hombre, que está muy por encima de los demás animales, no le ha dado la naturaleza ninguna particular distinción?

34, 111 »Pero a nosotros, si es verdad que todo consiste en el placer, nos superan, con mucho, los animales, para los que la tierra produce espontáneamente alimentos variados y abundantes sin que ellos trabajen, mientras que nosotros, trabajando mucho, apenas conseguimos o ni siquiera conseguimos los necesarios. A pesar de todo, no creo en absoluto que el supremo bien del animal pueda identificarse con el del hombre. ¿Qué necesidad hay, pues, de tan gran aparato de medios para aprender las artes más nobles, de todo ese concurso de los estudios más elevados, de tan gran cortejo de virtudes, si estas cosas sólo se bus-
112 can con miras al placer? Imaginémonos a Jerjes con tan grandes escuadras y tantas tropas de caballería y de infantería, después de unir las riberas del Helesponto, de hendir

[246] Todo este pasaje correspondiente al párrafo 109 presenta especiales dificultades de traducción, basadas, en parte, en la extraña construcción latina y, en parte, en posibles anomalías de crítica textual. Se abre una oración condicional: *si... faciunt,* para cambiar luego de construcción intercalando dos oraciones independientes de la primera: *laetantur... imitantur.*

el monte Atos y de haber atravesado el mar a pie y la tierra en naves [247]; si después de llegar a Grecia con tan violento empuje, alguien le hubiera preguntado por la causa de tan numeroso ejército y del enorme preparativo bélico y hubiera él respondido que pretendía llevarse la miel del Himeto [248], parecería, sin duda, haber realizado tan gran esfuerzo sin motivo. Del mismo modo, si nosotros afirmamos que el sabio, provisto y adornado de muchísimos y muy profundos conocimientos científicos y de virtudes, aunque no recorra, como Jerjes, a pie los mares y con escuadras los montes, pero abraza con su pensamiento todo el cielo y toda la tierra junto con la inmensidad del mar; si afirmamos, repito, que tiene como meta el placer, diremos que ha hecho tantos esfuerzos por un poco de miel.

»Créeme, Torcuato, hemos nacido para cosas más altas 113
y más espléndidas, y esto no sólo por las facultades del alma, en las cuales está la memoria de innumerables cosas, que en ti es verdaderamente infinita [249]; está la previsión de las consecuencias, que no difiere mucho de la adivinación; está el pudor, que modera nuestras pasiones; está la fiel observancia de la justicia en pro de la sociedad humana; está el desprecio firme y constante del dolor y de

---

[247] El año 480 a. C., Jerjes, deseando vengar la derrota de Maratón, concibió la idea de asaltar Grecia por tierra y por mar a la vez. Reunió un enorme ejército de infantería y caballería, y para transportarlo hizo tender dos puentes de barcas sobre el Helesponto que enlazaran las orillas opuestas, y sobre ellos durante siete días y siete noches hizo pasar a su ejército. Al mismo tiempo ordenó a su flota que avanzara a lo largo de la costa para apoyar al ejército. Y, a fin de mantener el contacto entre el ejército y la escuadra y evitar la peligrosa vuelta al monte Atos, hizo cortar el istmo de la península Calcídica, abriendo un canal navegable.

[248] Monte de Sicilia, famoso por la miel de sus abejas.

[249] Esta prodigiosa memoria de Torcuato la alaba CICERÓN en otra de sus obras (*Brutus* 76, 265).

la muerte al soportar las fatigas y afrontar los peligros. Éstas son las dotes del alma; pero tú considera también los miembros mismos y los sentidos, que, como las demás partes del cuerpo, no sólo te parecerán compañeros de las
114 virtudes, sino servidores suyos. Pues si en el cuerpo mismo hay muchas cosas que deben preferirse al placer, como las fuerzas, la salud, la agilidad, la hermosura, ¿qué diremos del alma en la cual aquellos doctísimos sabios de la antigüedad creyeron que había algo celestial y divino [250]? Pero si el supremo bien consistiera en el placer, como vosotros decís, sería deseable pasar los días y las noches, sin intervalo alguno, en el más intenso placer, moviéndose todos los sentidos como impregnados de toda clase de deleites. Mas ¿quién hay, digno de llamarse hombre, que desee pasar un día entero en esta clase de placeres? Los cirenaicos, sin duda, no lo rehúsan; vuestros adeptos proceden en esto con más pudor, pero quizá son aquéllos más consecuentes.
115 Pero no nos fijemos en aquellas artes importantísimas cuyo desconocimiento acarreaba a los hombres que nuestros antepasados los llamasen inertes; ¿crees acaso que, no digo Homero, Arquíloco, Píndaro, sino Fidias, Policleto, Zeuxis, ordenaron su actividad artística al deleite? [251]. ¿O es que un artífice se propondrá un fin más elevado para conseguir la hermosura de las formas que un ciudadano para la de sus acciones? ¿Y cuál es la causa de un error tan grande y tan ampliamente difundido, sino el hecho de que, al proclamar el placer como supremo bien, no se con-

[250] Se refiere a Anaxágoras y a sus discípulos, que admitían una causa primera del movimiento, a la que denominaban *Noûs* o espíritu, aunque también puede referirse a Sócrates y a Platón.

[251] Homero, Arquíloco y Píndaro son los mayores poetas en cada uno de los géneros que representan, es decir, épica, yámbica y lírica coral. Fidias y Policleto, los más insignes representantes de la escultura; y Zeuxis, el más famoso de los pintores.

sulta con la parte del espíritu donde residen la razón y la prudencia, sino con la pasión, es decir, con la parte más débil del alma? Te pregunto, pues, si existen dioses, como también vosotros creéis, y pueden ser felices aunque no puedan gozar los placeres del cuerpo, o bien, si son felices sin esta clase de placeres, por qué no admitís que el sabio haga un uso semejante de su espíritu.

»Lee, Torcuato, los elogios [252] no de aquellos que fue- 35, 116
ron celebrados por Homero, no el de Ciro [253] ni el de Agesilao ni el de Arístides o el de Temístocles, ni el de Filipo o el de Alejandro [254]; lee los de nuestros héroes, lee los de tu familia; verás que ninguno ha sido alabado como artífice experto en procurarse placeres. No es eso lo que dicen las inscripciones de los monumentos, como ésta que se lee junto a la puerta [255]:

---

[252] El texto latino dice *laudationes.* Estas alabanzas eran los elogios fúnebres dedicados a los personajes célebres.

[253] No está claro si se refiere aquí a Ciro el Viejo, fundador del imperio persa y que conquistó Lidia y Asia Menor, o a Ciro el Joven, que guerreó contra su hermano Artajerjes y pereció en la batalla de Cunaxa (401 a. C.).

[254] Agesilao, rey de Esparta, venció en Coronea (394 a. C.) a las fuerzas coaligadas de Atenas, Corinto y Tebas; posteriormente fue vencido por Epaminondas en Mantinea (362 a. C.). Arístides fue uno de los hombres más famosos de la Atenas del siglo v a. C. Celebrado por su justicia, fue también uno de los diez generales que vencieron en Maratón (490 a. C.) a los persas. El año 487 fue desterrado por intrigas de Temístocles, pero volvió a Atenas y combatió por la libertad de Grecia en Salamina (480 a. C.) y en Platea (479). Murió el año 467 a. C. De Temístocles ya se habló en la n. 123. Filipo, rey de Macedonia, organizó el Estado y reforzó el ejército. Comenzó una lucha que consiguió el sometimiento de Grecia a Macedonia. Su hijo Alejandro extendió sus dominios hasta la India y fundó un vasto imperio.

[255] Se refiere a la puerta Capena, donde comienza la Vía Apia, a lo largo de la cual se encontraban los sepulcros de las familias más ilustres.

Muchísimas naciones unánimes proclaman
que éste ha sido el varón más grande de su pueblo.

117 ¿Pensamos, acaso, que muchísimas naciones se pusieron de acuerdo para decir de Calatino [256] que fue el hombre más grande de su pueblo por haber sido el más aventajado en el arte de buscar placeres? ¿Diremos, entonces, que son jóvenes de buena esperanza y de noble índole los que nos inducen a pensar que han de servir a sus propios intereses y hacer lo que les convenga? ¿No vemos qué gran perturbación de todas las cosas y qué gran confusión se producirá? Se destruye la generosidad, se destruye la gratitud, que son el fundamento de la concordia. No puede, en efecto, considerarse generosidad, sino usura, el préstamo que haces a otro por tu propio provecho, ni parece que se deba gratitud a quien ha prestado por propio interés. Todas las más nobles virtudes se desmoronan inevitablemente cuando impera el placer. Por otra parte, hay muchísimas acciones vergonzosas que, a no ser por el gran poder de la moral natural, no sería fácil impedir que asaltaran al sabio.
118 Y, para no aducir más argumentos (pues son innumerables), una buena alabanza de la virtud necesariamente cerrará el paso al placer. Pero sobre este punto no esperes mi razonamiento. Mira atentamente dentro de tu conciencia y, examinándola en todos sus aspectos, pregúntate a ti mismo si prefieres pasar toda la vida gozando de placeres ininterrumpidos, en esa quietud de la que hablabas frecuentemente, libre de dolor, e incluso, cosa que vosotros soléis añadir, pero que es imposible, sin miedo al dolor, o bien, siendo gran bienhechor de todo el mundo, llevando

[256] Aulo Atilio Calatino fue cónsul el año 258 a. C., y dictador en el 249. Obtuvo una gran victoria contra los cartagineses en la primera guerra púnica.

ayuda y salvación a los necesitados, soportar hasta los trabajos de Hércules. Así, nuestros antepasados, incluso tratándose de un dios, llamaron trabajos, a pesar del sentido del sufrimiento que lleva implícito la palabra, a las fatigas de las que no se debe huir. Te exigiría una respuesta y 119
te forzaría a dármela, si no temiera oírte decir que el mismo Hércules afrontó por placer las empresas que con grandísimo esfuerzo llevó a cabo por la salvación de todos los hombres.»

Cuando acabé de hablar, me respondió Torcuato: «Sé a quién dirigirme para responder a esos argumentos, y, aunque yo mismo podría en parte, prefiero, sin embargo, acudir a otros más preparados.» «Sin duda te refieres a nuestros amigos Sirón y Filodemo [257], que, además de magníficas personas, son hombres muy doctos.» «Has acertado», dijo. «Muy bien —repliqué—, pero sería más justo que Triario emitiera algún juicio sobre nuestras divergencias.» «Te aseguro —dijo él sonriendo— que sería injusto, al menos en este caso; tú tratas nuestras doctrinas con cierta benevolencia, pero él nos maltrata como los estoicos.» Entonces dijo Triario: «En adelante mostraré más audacia, pues tendré a mi disposición todo lo que acabo de oír; pero no atacaré antes de verte bien instruido por esos que has mencionado.» Dicho esto, dimos fin al paseo y a la discusión.

---

[257] Filósofos epicúreos contemporáneos de Cicerón, que, en el siglo I a. C., fundaron en Herculano una célebre escuela. Sirón es conocido como maestro de Virgilio y de Vario. Filodemo era también buen poeta, según lo demuestran notables documentos descubiertos en algunos papiros de Herculano, donde han aparecido una treintena de epigramas. Para la relación de Cicerón con Filodemo, cf. F. Sbordone, «Cicerone e Filodemo», en *Atti del I congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* I, Roma, 1961, págs. 187-192.

LIBRO III

SINOPSIS

Cicerón, después de exponer y criticar en los dos libros anteriores la teoría epicúrea del supremo bien, se enfrenta ahora con la teoría estoica. Para ello, finge una conversación entre él y Catón en la villa de Túsculo, en presencia del joven Luculo.

1-6. Puesto que el supremo bien no puede consistir en el placer, se pasa a examinar si puede fundarse en la virtud, como pretenden los estoicos. Pero ello envuelve una dificultad debida a la complejidad de expresión propia del estoicismo.

7-9. Cicerón se dirige a Bruto para exponerle por qué le ha dedicado este libro. Cuenta cómo, yendo un día a la villa de Luculo, en Túsculo, para consultar algunos libros, se encontró en la biblioteca con Catón e intercambió con él algunas ideas sobre la educación del joven Luculo.

10-14. Catón reprocha nuevamente a Cicerón su inclinación por la filosofía de académicos y peripatéticos y no por la de los estoicos. Cicerón responde que, en realidad, la diferencia se reduce a una cuestión de terminología.

15-16. Catón comienza a exponer la doctrina estoica.

17-19. Todo ser vivo, desde el momento en que nace, tiene inclinación a conservar su condición natural y se ama a sí mismo; pero en esa tendencia espontánea no puede colocarse el placer.

20-22. Los estoicos distinguen entre cosas estimables y cosas sin valor. Las primeras son conformes con la naturaleza; las segundas, contrarias a ella. La primera inclinación del hombre es hacia las cosas que son conformes con la naturaleza. En la conformidad con la naturaleza está lo moral, que es el supremo bien, apetecible por sí mismo.

23-26. La sabiduría tiene en sí misma el fin último al que tiende, que es el conocimiento de la verdad. Comprende en sí todas las virtudes, y por eso quien la posee tiene todas las perfecciones.

27-29. La vida feliz consiste en la moralidad, que es el único bien.

30-32. Se refutan las opiniones de los demás filósofos sobre el supremo bien, y se concluye que este bien sólo consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza.

33-35. El bien, según Diógenes, es lo que por su propia naturaleza es perfecto.

36-39. Lo moral es deseable por sí mismo y debe ser buscado por sí mismo, así como lo inmoral debe ser rechazado.

40-41. Cicerón alaba a Catón por la forma clara y precisa con que ha expuesto la doctrina estoica, y demuestra que, contra la opinión de Carnéades y los demás académicos, la diferencia entre peripatéticos y estoicos no reside en las palabras, sino en las ideas.

42-44. Los peripatéticos consideran el dolor como un mal; los estoicos llaman feliz al sabio incluso en medio de tormentos. Los primeros dicen que los bienes del cuerpo y de la fortuna hacen más feliz al hombre; los segundos afirman que la felicidad no puede acrecentarse.

45-48. El verdadero bien es la virtud, que no es susceptible de aumento, y el sabio que la posee es siempre feliz.

49. Observaciones sobre las riquezas.

50-54. Fuera de lo moral, hay cosas sin importancia para la felicidad de la vida, de las cuales unas son estimables, otras despreciables y otras indiferentes. De estas últimas, unas son preferibles y otras rechazables.

55. Consideraciones sobre los bienes llamados pertinentes y eficientes.
56. Clasificación de las cosas llamadas «preferidas».
57. La buena fama.
58-59. Definición de lo conveniente. Lo conveniente se encuentra entre las cosas medias.
60-61. Razones por las cuales los estoicos admiten el suicidio e incluso lo consideran un deber en determinadas circunstancias.
62-64. El concepto de sociedad humana en la filosofía estoica. Se debe anteponer la utilidad común a la privada.
65-68. La naturaleza nos impulsa a ayudar a nuestros semejantes. Por eso el sabio debe tomar parte en la vida pública e, incluso, aceptar el matrimonio y tener hijos.
69-71. Para los que viven en sociedad, los bienes y los males morales son comunes e iguales. Las ventajas y desventajas son comunes, pero no iguales. La amistad y la justicia deben buscarse por sí mismas, no por razón de utilidad.
72-73. Los estoicos incluyen entre las virtudes la dialéctica y la física.
74-76. Alabanza del estoicismo. Retrato del sabio según el concepto estoico.

1, 1 Creo, Marco Bruto [258], que si el placer hablara en su propia defensa y no tuviera abogados tan obstinados, cedería el puesto, tras haber sido victoriosamente refutado en el libro anterior, a la dignidad. En efecto, sería desvergonzado si rechazara por más tiempo la virtud, si antepusiera lo agradable a lo moral o sostuviera que vale más

[258] Se refiere a Marco Junio Bruto, asesino de César, que ya aparece en I 1, 1; Cicerón le dedicó este tratado *De finibus*. Era hijo de Marco Junio Bruto y de Servilia, nacida del matrimonio de Q. Servilio Cepión con la hija de Marco Livio Druso.

la satisfacción del cuerpo o la alegría que nace de ella [259]
que la gravedad y firmeza de espíritu. Por lo cual, despa-
chémoslo y ordenémosle mantenerse dentro de sus fronte-
ras, no vaya a ser que con sus caricias y seducciones obsta-
culice la seriedad de nuestra discusión. Pues debemos 2
indagar dónde reside ese supremo bien que nos hemos pro-
puesto descubrir, puesto que el placer ha sido excluido de
él, y casi los mismos argumentos pueden esgrimirse contra
quienes pretendieron que el bien definitivo consistía en la
ausencia de dolor; en efecto, no debe reconocerse como
supremo bien ninguno del que esté ausente la virtud, a la
que nada puede superar en excelencia. Por eso, aunque
no fui indulgente en la discusión que tuve con Torcuato [260],
es aún más violenta la disputa que se avecina con los estoi-
cos. Pues lo que se dice del placer no requiere argumenta-
ciones muy agudas ni recónditas, puesto que quienes lo
defienden no son expertos en el arte de discutir [261], ni sus
oponentes rebaten una causa difícil. El mismo Epicuro 3
dice que no se debe argumentar acerca del placer porque
sus jueces son los sentidos, de manera que basta con que
se reclame nuestra atención, y no es preciso que se nos
demuestre nada. Por eso, aquella discusión nos resultó sen-
cilla por una y otra parte [262]. Pues Torcuato no se mostró

[259] Es decir, el placer tanto del cuerpo como del alma. Para comprender la expresión, recuérdese que Epicuro distinguía entre los placeres del cuerpo y los del alma.

[260] Alude, evidentemente, al contenido del libro II de este tratado. En el libro I, Manlio Torcuato expuso y defendió los principios de la moral epicúrea. En el II, Cicerón se dedicó a refutarla.

[261] En efecto, como ya se apuntaba en I 7, 22, los epicúreos no daban ninguna importancia a la dialéctica, frente a la forma sutil y hábil de argumentar que tenían sus adversarios, sobre todo los estoicos.

[262] Es decir, la disputa entre Cicerón y el epicúreo Torcuato, que es el tema de los dos primeros libros.

complicado ni tortuoso en su razonamiento, y mi exposición, creo yo, fue perfectamente clara. En cambio, sabes muy bien cuán sutil, o más bien espinoso, es el modo de disputar de los estoicos, y no sólo entre los griegos, sino más aún entre nosotros, que incluso tenemos que crear palabras y dar nuevos nombres a nuevas cosas [263]. Nadie medianamente culto se extrañará de esto, si considera que en toda ciencia cuyo uso no sea corriente y popular hay muchos nombres novedosos por tener que establecer el voca-
4 bulario de las materias propias de cada ciencia. Así, los dialécticos y físicos [264] emplean palabras que ni siquiera en Grecia son conocidas, y los geómetras y los músicos, y también los gramáticos usan un lenguaje que les es propio. Incluso los tratados de retórica, enteramente dirigidos a la vida práctica y popular, emplean para su enseñanza expresiones que son, por decirlo así, de su exclusivo y particular dominio.

2 Y, pasando por alto estas ciencias distinguidas y liberales, los artesanos mismos tampoco podrían defender sus oficios si no emplearan vocablos desconocidos para nosotros, pero de uso común entre ellos. Más aún, la agricultura, que se mantiene alejada de toda exquisita elegancia, ha designado con nombres nuevos las cosas de que se ocupa. Con mayor motivo tiene que hacerlo así el filósofo. En efecto, la filosofía es la ciencia de la vida y no puede

[263] En efecto, los filósofos romanos, además de la dificultad común también a los griegos, al tratar de temas filosóficos, ya de suyo arduos y espinosos, tenían que vencer otra no menos grave, que para los griegos no existía, y era la de la pobreza del latín, como ya decía Lucrecio (*De rerum natura* I 832).

[264] Se llamaba dialécticos a quienes enseñaban el arte de razonar, y físicos, a los que se ocupaban de las investigaciones de la naturaleza.

tomar de la plaza pública el lenguaje para expresar sus conceptos. Pues bien, de todos los filósofos, fueron los estoicos los más innovadores, y Zenón, su jefe, fue inventor no tanto de conceptos como de palabras [265]. Pues si en esa lengua, que la mayoría considera más rica que la nuestra, se ha permitido que hombres doctísimos, al tratar de cosas aún no divulgadas, se sirvieran de términos inusitados, ¿con cuánta mayor razón se me debe permitir a mí, que soy el primero que me atrevo a tratar estos temas? [266]. Y, puesto que he dicho muchas veces, y, por cierto, no sin alguna protesta, no sólo de los griegos sino también de aquellos que prefieren pasar por griegos más que por romanos, que los griegos no sólo no nos aventajan en abundancia de palabras, sino que incluso somos nosotros en esto superiores, debemos esforzarnos para conseguir demostrarlo no sólo en nuestras ciencias peculiares, sino también en las propias de ellos [267]. Aunque aquellas palabras

[265] Se acusaba a Zenón y a los demás estoicos de no haber hecho más que tomar las ideas de los académicos y de los peripatéticos y presentarlas en forma diversa, con una terminología complicada. Por eso dice aquí Cicerón que Zenón no es un innovador de conceptos, sino de palabras. Sobre Zenón, cf. la n. 142.

[266] En efecto, anteriormente los romanos no se habían preocupado por la filosofía. Cicerón fue el primero que trató de suscitar interés por los temas filosóficos, informando sobre las cuestiones que entonces se discutían en las escuelas filosóficas griegas. Y, puesto que tenía que superar las dificultades de la lengua latina, que carecía de muchos términos técnicos para traducir ciertos vocablos griegos, lo considera como atrevimiento.

[267] En su exceso de orgullo patriótico, llega Cicerón a decir que todo lo romano es superior a lo griego, incluso la lengua, aunque esto último estaba muy lejos de ser verdad, y el mismo LUCRECIO decía: «estos oscuros descubrimientos de los griegos es difícil traducirlos claramente en versos latinos, sobre todo porque es preciso recurrir a palabras nuevas, a causa de la indigencia de la lengua y de la novedad del asunto» (*De rerum natura* I 136-139).

que por tradición antigua usamos en lugar de las latinas, como la misma «filosofía», la «retórica», «dialéctica», «gramática», «geometría», «música», que hubieran podido decirse en latín, sin embargo, puesto que han sido recibidas por el uso, considerémoslas como nuestras. Esto en cuanto a los nombres de las cosas.

6 En cuanto a las cosas mismas, Bruto, muchas veces temo que se me reproche por escribirte sobre estos temas, a ti que tanto has progresado no sólo en la filosofía, sino en la más perfecta de las filosofías. Si lo hiciera como para instruirte, con razón se me reprocharía. Pero estoy muy lejos de tal pretensión, y no te dirijo este escrito para que conozcas lo que ya conoces perfectamente, sino porque tu nombre es el que más me conforta y porque te considero el más justo evaluador y juez de los estudios que nos son comunes. Me atenderás, pues, como sueles y juzgarás la controversia que tuve con tu tío, hombre divino y extraordinario [268].

7 Estando yo en mi villa de Túsculo [269], y queriendo consultar ciertos libros de la biblioteca del joven Luculo [270], fui a la villa de éste para cogerlos yo mismo como solía. Al llegar vi a Marco Catón, de quien no sabía que estuvie-

---

[268] Es decir, Marco Porcio Catón de Útica (95-46 a. C.), llamado también el Joven, para distinguirlo de su bisabuelo Catón el Censor. Es el interlocutor del diálogo que comienza aquí, y era tío de Bruto. Durante toda su vida fue partidario de Pompeyo, incluso después de la muerte de éste. Republicano amante del idealismo y del estoicismo, se suicidó en Útica después de la batalla de Tapso. Los republicanos y los estoicos veneraron por largo tiempo su memoria.

[269] Sobre esta famosa villa y otras propiedades de Cicerón, cf. la n. 84.

[270] Este joven Luculo era hijo de aquel Lucio Licinio Luculo que alcanzó gran fama en la guerra contra Mitrídates, rey del Ponto, de donde recibió el sobrenombre de Póntico. Cuando se supone mantenido este diálogo, ya había muerto, y había dejado a su hijo bajo la tutela de Catón.

se allí, sentado en la biblioteca, rodeado de un montón de libros de los estoicos. Tenía él, como sabes, una insaciable pasión por la lectura, de suerte que, sin temer la vana crítica del vulgo, solía leer incluso en la curia mientras se reunía el senado, sin detraer nada al servicio de la república. Por eso, en aquel momento, libre de toda obligación y rodeado de gran cantidad de libros, parecía devorarlos, si es que puede emplearse esta expresión para una ocupación tan noble. Habiéndonos encontrado así, 8
cuando ni él ni yo lo esperábamos, rápidamente se puso en pie. Luego intercambiamos las primeras palabras usuales en un encuentro: «¿Cómo tú por aquí? —me dijo—; sin duda vienes de tu quinta; si hubiera sabido que estabas allí, habría ido a verte.» «Ayer —le respondí— comenzamos los juegos [271], salí de Roma y llegué al atardecer. Y aquí he venido para coger algunos libros. Y, en verdad, Catón, será preciso que nuestro amigo Luculo vaya familiarizándose con toda esta riqueza; yo preferiría que tomara gusto a estos libros más que a las demás cosas hermosas de su villa. Deseo vivamente, aunque esto en realidad es de tu incumbencia, que alcance una instrucción que le haga semejante a su padre, a nuestro querido Cepión [272] y

[271] Se refiere a los llamados *Ludi Romani*, que se celebraban en honor de las tres divinidades capitolinas, Júpiter, Juno y Minerva, y tenían lugar en el mes de septiembre. Fueron instituidos por Tarquino Prisco. Al principio, duraban cuatro días; luego diez, y en tiempos de Cicerón, 15, del 5 al 19 de septiembre. En este período, los magistrados, libres de toda ocupación, podían pasar unos días de descanso en sus villas.

[272] Las relaciones de parentesco a las que aquí se alude eran las siguientes: Livia (hija de Marco Livio Druso, el adversario de Gayo Graco) se casó en primeras nupcias con Quinto Servilio Cepión y tuvo tres hijos, Quinto Servilio Cepión, el Menor; Servilia, que casó con Marco Junio Bruto, padre de Junio Bruto, al que Cicerón dedica los libros de este tratado *De finibus;* otra Servilia, que casó con Lucio Luculo Póntico,

a ti, con quien está estrechamente emparentado; y mi interés por él no es sin motivo; me mueve el recuerdo de su abuelo (sabes muy bien en qué estima tenía yo a Cepión, que, a mi entender, sería ya uno de los personajes más importantes, si viviera), y tengo siempre ante los ojos a Luculo, varón excelente en todo y muy unido a mí no sólo por la amistad sino también por todo lo que quería y pen-
9 saba.» «Haces muy bien —me contestó Catón— en guardar la memoria de aquellos dos que te encomendaron por testamento a sus hijos, y en amar al muchacho. En cuanto a lo que dices que es de mi incumbencia, no lo rehúso, pero deseo que te asocies conmigo. Además debo decirte que el muchacho me da ya muchas pruebas de modestia y de talento; pero sabes la edad que tiene.» «Lo sé —respondí—, pero, con todo, debe iniciarse ya en aquellos estudios que, bien asimilados en su adolescencia, le prepararán mejor para cosas más importantes.» «Así es, y, desde luego, sobre esto conversaremos más detenidamente y con más frecuencia y obraremos de común acuerdo. Pero sentémonos —dijo—, si te parece.» Y así lo hicimos.

3, 10 Entonces me preguntó: «¿Pero, teniendo tú tantos libros, ¿cuáles vienes a buscar aquí?» «He venido —le dije— a llevarme ciertos comentarios de Aristóteles, que sé que están aquí, para leerlos ahora que tengo tiempo libre, cosa que rara vez me sucede» [273]. «¡Cuánto me agradaría

---

padre de Luculo Menor del que se habla aquí. Por tanto, Quinto Servilio Cepión el Menor era tío de Luculo. Livia casó más tarde en segundas nupcias con Marco Porcio Catón el Mayor, del que descendía nuestro Catón, el de Útica, es decir, el que encontró Cicerón en la biblioteca de Luculo.

[273] Porque normalmente estaba atareado en las continuas ocupaciones de la política y del foro.

—dijo— que te hubieras inclinado a los estoicos! Pues si hay alguien a quien corresponda considerar la virtud como el único bien, ése eres tú.» «Más bien te convendría a ti —le respondí—, puesto que, en realidad, pensamos del mismo modo, no poner nombres nuevos a las cosas. Pues estamos de acuerdo en la doctrina; es nuestro lenguaje el que discrepa.» «De ninguna manera —replicó él— estamos de acuerdo en la doctrina. Pues, desde el momento en que dices que algo fuera de lo moral es deseable y lo incluyes entre los bienes, extingues la moralidad misma, que es como la luz de la virtud, y arruinas la virtud desde sus ci-
mientos.» «Magníficas palabras son ésas —dije yo—, pero 11
¿no ves que esta magnificencia de lenguaje te es común con Pirrón y Aristón, para quienes todo es igual? [274]. Me gustaría saber qué piensas de éstos.» «¿Quieres saber lo que yo pienso? Que los hombres virtuosos, fuertes, justos, moderados, de quienes hemos oído hablar o a quienes hemos conocido nosotros mismos y que sin la enseñanza de ningún maestro, siguiendo a la naturaleza misma, llevaron a cabo muchas empresas laudables, fueron mejor instruidos por la naturaleza que hubieran podido serlo por la filosofía, si hubieran seguido alguna otra que no considerase lo moral como el único bien y lo vergonzoso como el único mal. Los demás sistemas filosóficos, unos sin duda en mayor medida que otros, pero en suma todos los que incluyen entre los bienes o los males alguna cosa carente de virtud, opino que no sólo no nos ayudan nada ni contribuyen a que seamos mejores, sino que corrompen

[274] Tanto el escéptico Pirrón como Aristón de Quíos mantenían el principio de que el único y verdadero bien era la virtud; exagerando la conclusión de este principio, llegan a decir que, fuera de la virtud, las demás cosas no tienen valor alguno.

la naturaleza misma. Pues si no se mantiene firmemente que sólo es bueno lo que es moral, de ningún modo podrá demostrarse que la felicidad es hija de la virtud. Y en tal caso no sé por qué ibamos a esforzarnos en cultivar la filosofía. Porque, si es posible que un sabio sea desgraciado, creo que esa virtud tan famosa y celebrada no merece gran estima.»

4, 12 «Lo que has dicho hasta ahora, Catón, podrías de-
cirlo igual si fueras seguidor de Pirrón o de Aristón. Pues
no ignoras que, para ellos, esa virtud no es sólo el supre-
mo bien, sino, como también tú pretendes, el único; y,
si es así, se sigue lo mismo que tú sostienes, que todos
los sabios son siempre felices. ¿Apruebas, pues, a estos
filósofos y piensas que debemos seguir su parecer?» «De
ningún modo —contestó— debe seguirse. Porque, siendo
propio de la virtud elegir las cosas que son conformes a
la naturaleza, quienes las igualan todas de manera que se
inclinan del mismo modo a entrambas partes sin hacer elec-
13 ción ninguna, destruyen la virtud misma.» «Dices muy
bien —le respondí—. Pero me pregunto si no vas a llegar
tú al mismo resultado afirmando que no es bueno sino
lo que es recto y moral y suprimiendo toda distinción entre
las demás cosas»[275]. «Así sería —dijo—, si la supri-
14 miera; pero la mantengo.» «¿Cómo? —repuse—. Si sólo
la virtud, si sólo lo que llamas moral, recto, laudable, her-
moso (pues se conocerá mejor su naturaleza designándolo
con varios vocablos que significan lo mismo), si sólo eso,
repito, es el bien, ¿qué otra cosa habrá que puedas seguir?

---

[275] Cicerón observa que, en el fondo, también los estoicos y el mismo Catón caían en la misma inconsecuencia que Pirrón y Aristón, puesto que también ellos consideraban como único bien lo moral y pensaban que todo lo demás era indiferente, privando, por tanto, a la virtud de toda elección.

Y si nada es malo sino lo vergonzoso, inmoral, deshonro-
so, depravado, infamante, indigno (para hacerlo también
claro con muchos nombres), ¿qué dirás que se debe evitar
fuera de esto?» «Puesto que no ignoras —contestó— lo
que voy a decir, sino que deseas, según sospecho, aprove-
char algo de mi breve respuesta, no voy a contestarte a
cada cuestión en particular; más bien , puesto que tenemos
tiempo libre, te expondré en su totalidad, si no te parece
inoportuno, la doctrina de Zenón y de los estoicos.» «De
ninguna manera me parece inoportuno —repliqué—, y tu
explicación será muy útil para esclarecer las cuestiones que
indagamos.» «Intentémoslo, pues —dijo—, aunque esta 15
doctrina de los estoicos es algo difícil y oscura. En otro
tiempo no parecían aceptables en griego para expresar nue-
vos conceptos estos mismos términos que ahora el uso pro-
longado ha hecho familiares: ¿qué crees que ocurrirá en
latín?» «Es muy sencillo —respondí—. Pues si a Zenón
cuando había encontrado algún concepto nuevo le fue per-
mitido ponerle un nombre que hasta entonces no se había
oído, ¿por qué no le ha de ser permitido a Catón? Por
otra parte, tampoco será necesario traducir palabra por
palabra, como suelen hacer los traductores inelocuentes,
cuando exista una palabra más usada que signifique lo mis-
mo. En realidad, yo suelo incluso expresar con varias pala-
bras, si no puedo hacerlo de otro modo, lo que los griegos
dicen con una sola. Y, sin embargo, creo que se nos debe
permitir el uso de un término griego si alguna vez no en-
contramos el equivalente latino, a no ser que puedan usar-
se *ephíppia* (sillas de montar) y *acratophóra* (frascos para
vino puro [276]) y no *proēgména* y *apoproēgména,* aunque

[276] La palabra *ephippium* procedía del griego y era la gualdrapa o silla de montar; *acratophorum,* también de origen griego, era un com-

estos últimos pueden traducirse bien por 'cosas preferidas'
16 y 'cosas rechazadas'.» «Haces bien en ayudarme —dijo—. De los términos que acabas de citar, usaré preferentemente los latinos; en los demás acudirás en mi ayuda, si me ves atascado.» «Lo haré con mucho gusto. Pero 'la fortuna ayuda a los valientes' [277]. Así, pues, inténtalo, por favor. ¿A qué ocupación más excelsa podemos entregarnos?»

5 «Aquellos —dijo— cuya doctrina sigo, sostienen que el animal, desde el momento en que nace (pues hay que comenzar por aquí), se siente unido a sí mismo e inclinado a su propia conservación y a amar su constitución orgánica y aquello que puede conservarla; por el contrario, aborrece su propia destrucción y todo lo que parece causarla. Y demuestran que es así porque los pequeñuelos, antes de experimentar placer o dolor, apetecen lo saludable y rechazan lo contrario, lo cual no ocurriría si no amaran su propia constitución y no temieran el aniquilamiento. Por otra parte, sería imposible que apetecieran algo, si no tuvieran conciencia de sí, y, en consecuencia, se amaran a sí mismos. De aquí debe comprenderse que el primer impulso
17 viene del amor a sí mismo. Pero la mayoría de los estoicos no creen que entre las inclinaciones naturales deba ponerse el placer [278]. Yo estoy muy de acuerdo con ellos,

puesto formado por *ákratos* «no mezclado», «puro», y la raíz de *férō* «llevo».

[277] Alusión a un famoso proverbio latino que se encuentra ya en Terencio (*Phormio* 203): *Fortes fortuna adiuuat* «la fortuna ayuda a los valientes», que se expresaba también en las formas: *audentes fortuna iuuat* (Virgilio, *Eneida* X 284) y *audaces fortuna iuuat.*

[278] Opinión contraria a la de los epicúreos, según los cuales todo animal, desde el momento en que nace, tiende naturalmente al placer; y de aquí concluían que el placer era el supremo bien.

pues, si la naturaleza hubiera puesto el placer entre las cosas que son objeto de las primeras apetencias, se seguirían muchas cosas vergonzosas. Y parece argumento suficiente para probar que amamos las cosas adoptadas desde el primer momento por la naturaleza, el hecho de que no hay nadie que, pudiendo elegir, no prefiera tener bien constituidas e íntegras todas las partes del cuerpo a tenerlas disminuidas o deformadas por el uso mismo. En cuanto a los actos de conocimiento, que podemos llamar nociones o percepciones o, si estos términos gustan menos o se comprenden peor, pueden también llamarse *katalêpseis,* creemos, sin duda, que se los debe aceptar por sí mismos porque tienen en sí algo que abraza, por decirlo así, y contiene la verdad. Y esto puede observarse en los niños, a los que vemos deleitarse cuando llegan a descubrir algo por sí mismos con ayuda de la razón, aunque no les sea de ningún provecho. También las ciencias merecen, a nuestro 18
juicio, ser aceptadas por sí mismas, no sólo porque hay en ellas algo digno de aceptación, sino también porque constan de conocimientos y contienen en sí algo establecido por razonamiento metódico. Por otra parte, creen los estoicos que el asentimiento a lo falso nos repugna más que las otras cosas contrarias a la naturaleza.

»En cuanto a los miembros, es decir, las partes del cuerpo, unos parecen habernos sido dados por la naturaleza para uso determinado, como las manos, las piernas, los pies, o los órganos internos, sobre cuyo grado de utilidad ni siquiera los médicos están de acuerdo; otros, en cambio, sin ninguna utilidad, parecen servir de ornato, como la cola del pavo real [279], las plumas variopintas de las palomas,

[279] Estos ejemplos están probablemente tomados de Crisipo, que, en su libro *Sobre la naturaleza,* había escrito a propósito del pavo que «había nacido para su cola».

19 las tetillas y la barba de los hombres. Quizá esto esté dicho con excesiva aridez; se trata, en efecto, de lo que puede considerarse como elementos primarios de la naturaleza, que apenas si se prestan a una abundancia de estilo; por otra parte, tampoco pretendo conseguirla; en cambio, cuando se habla de asuntos un tanto elevados, el tema mismo arrastra las palabras; entonces el estilo adquiere mayor dignidad y mayor esplendor.» «Tienes razón —le dije—, pero, sin embargo, todo lo que se dice con claridad sobre un tema importante, me parece dicho con elocuencia. Así, pues, pretender exponer con elegancia temas de ese género, es pueril; en cambio, lograr desarrollarlos llanamente y con claridad es propio de un hombre docto e inteligente.»

6, 20 «Prosigamos, pues —dijo—, puesto que nos hemos apartado de los impulsos primarios de la naturaleza, con los cuales debe estar de acuerdo lo que vamos a tratar a continuación. Y vamos a tratar esta división primordial. Dicen los estoicos que es estimable (creo que podemos llamarlo así) lo que o por sí mismo está de acuerdo con la naturaleza o produce algo que lo está, de suerte que es digno de ser elegido porque tiene cierto valor merecedor de estima, que ellos llaman *axía;* por el contrario, dicen que no merece estima lo opuesto a lo anterior. Establecidos, pues, los impulsos primarios de tal manera que lo que está de acuerdo con la naturaleza debe ser apetecido por sí mismo y lo opuesto debe ser rechazado, el primer deber [280] (así traduzco el griego *kathêkon*) es conservarse en el estado natural; luego, retener las cosas conformes con la naturaleza y rechazar las contrarias; una vez encon-

[280] El texto latino dice *officium,* palabra con la que Cicerón traduce el griego *kathêkon,* que, propiamente, significa «lo que es conveniente».

trado este criterio de selección y rechazo, sigue la selección hecha debidamente, y, después, que sea perpetua, y, por fin, consecuente y acorde con la naturaleza; es en esta selección donde por primera vez comienza a estar y a comprenderse lo que es y lo que en verdad puede llamarse
bien. La primera inclinación del hombre es hacia las cosas 21
que están de acuerdo con la naturaleza; pero tan pronto como adquiere entendimiento, o, más bien, noción, llamada por ellos *énnoia,* y ve en lo que debe hacer un orden y, por decirlo así, una armonía, la estima mucho más que todas las cosas que amó al principio, y así, por el conocimiento y la razón comprende que es allí donde reside aquel supremo bien del hombre que debe ser alabado y deseado por sí mismo. Consistiendo el supremo bien en lo que los estoicos llaman *homología* y nosotros, si te parece, llamaremos armonía [281]; residiendo, pues, en esto ese bien al que todo debe referirse, los hechos morales y la moralidad misma, que es considerada como el único bien, aunque se origina después, es sin embargo lo único que por su fuerza y dignidad es deseable, mientras que ninguno de aquellos impulsos primarios de la naturaleza merece
ser buscado por sí mismo [282]. Pero, como los que he 22
llamado deberes tienen su origen en los impulsos primarios

---

[281] El texto latino dice *conuenientia,* cuyo equivalente más próximo en castellano me parece «armonía», «perfecto acuerdo», aunque a veces el vocablo griego *homología* tiene el valor de «concordia», y en Séneca se puede leer: *licet profitearis summum bonum esse animi concordiam* «puedes declarar que el supremo bien es la concordia del alma».

[282] Modo de pensar totalmente opuesto al de los peripatéticos, y especialmente al de los académicos, como se desprende de otro pasaje de Cicerón (*Academica* I 6, 22): «Esta teoría era común a unos y otros (peripatéticos y académicos), que mantenían que el fin de los bienes era adquirir o todas o la mayor cantidad de cosas que son por naturaleza primarias.»

de la naturaleza, es necesario referirlos a estos impulsos, de suerte que puede decirse con justicia que todos los deberes se ordenan a conseguir los principios de la naturaleza, mas no porque en esto se encuentre el supremo bien, puesto que en las primeras inclinaciones de la naturaleza está presente la acción moral, ya que ésta es una consecuencia y, como he dicho, se origina después. Esa acción es, sin embargo, conforme a la naturaleza y nos incita a desearla mucho más que todas las cosas que nos atraían antes. Pero en esto hay un error que se debe eliminar inmediatamente, para que nadie crea que hay dos últimos bienes. Pues, así como si alguien se propone dirigir una pica o una flecha hacia un blanco determinado, lo mismo que nosotros hablamos del último bien, así él debe hacer todo lo posible para dar en el blanco: en un ejemplo como éste, el tirador debe intentarlo todo para dar en el blanco y, sin embargo, es la acción de intentarlo todo para alcanzar su propósito lo que corresponde a lo que nosotros, referido a la vida, llamamos supremo bien; en cambio, el dar en el blanco es algo, por decirlo así, que merece ser elegido, pero no deseado por sí mismo.

7, 23 »Puesto que todos los deberes tienen su origen en los impulsos primarios de la naturaleza, es necesario concluir que la propia sabiduría procede de esos mismos impulsos. Pero, así como muchas veces sucede que el que ha sido recomendado a otro estima más a la persona a quien fue recomendado que a la persona que lo recomendó, así no tiene nada de extraño que nosotros seamos recomendados a la sabiduría por los impulsos iniciales de la naturaleza, y que luego la propia sabiduría llegue a sernos más querida que las tendencias por las cuales hemos llegado a ella. Y así como los miembros nos han sido dados de tal modo

que parecen claramente concedidos para una determinada forma de vida, así también el impulso del alma, que los griegos llaman *hormé*, parece habernos sido dado no para un género de vida cualquiera, sino para una determinada forma de vivir, y otro tanto la razón y la razón perfecta [283]. Pues lo mismo que al actor no le está permitido 24
cualquier gesto ni al bailarín cualquier paso, sino los que son precisos, así la vida debe llevarse no de cualquier manera, sino de una manera determinada; esa manera es la que llamamos conveniente y adecuada. Porque no creemos que la sabiduría se parezca al arte de navegar o a la medicina, sino, más bien, al arte del actor que acabo de mencionar y al de la danza, en el sentido de que reside en sí misma y no debe buscarse fuera de ella su fin, es decir, la realización de su arte. Y, sin embargo, hay otra diferencia entre la sabiduría y estas mismas artes, porque en ellas lo que está bien realizado no comprende todas las partes de las que constan esas artes [284], mientras que lo que nosotros llamamos acciones rectas o, si te parece bien, acciones rectamente hechas [285], pues los estoicos las llaman *kator-*

---

[283] La razón perfecta consiste tanto en la sabiduría como en la virtud. El concepto de la razón perfecta lo explica SÉNECA con gran claridad en la epístola 76 a Lucilio.

[284] Un danzarín puede llevar a cabo un movimiento o un salto que esté en perfecta correspondencia con lo que exige su arte, pero ese movimiento no es todo su arte, que es complejo y variado; por lo tanto, de un acto perfecto no se puede inferir la perfección completa del arte.

[285] Para los estoicos, las acciones humanas, en su valor moral, o eran conformes a la virtud, y se llamaban *katorthómata* = *recta* o *recte facta*, o contrarias a la virtud, y se llamaban *hamartémata*. Y no había término medio entre ellas ni gradación, tanto en el bien como en el mal. Las acciones rectas tenían en sí todos los requisitos de la virtud, y eran desde todos los puntos de vista perfectas. Los estoicos las comparaban con una larga línea recta, que deja de ser tal si en un solo punto deja de ser derecha.

thómata, contienen todos los requisitos de la virtud. Sólo la sabiduría está totalmente contenida en sí misma, lo que
25 no ocurre en las demás artes. Erróneamente, pues, se compara el fin último de la medicina y del arte de navegar con el fin último de la sabiduría. La sabiduría, en efecto, abarca a la vez la grandeza de alma, la justicia y el considerar inferiores a ella todos los accidentes humanos, lo que no les acontece a las restantes artes [286]. Pues bien, nadie podrá conseguir esas virtudes de las que acabo de hablar, si no se convence de que las cosas no se distinguen o diferencian unas de otras sino en la medida en que son morales o inmorales.

26 »Veamos ahora cuán manifiestamente se deducen estas consecuencias de los principios que ya expuse. Puesto que lo extremo (pues sabes muy bien, creo yo, que a lo que los griegos llaman *télos* lo vengo llamando yo unas veces 'extremo', otras veces 'último' y a veces 'supremo'; y se me permitirá también decir 'fin' en lugar de 'extremo' o 'último'), puesto que lo extremo, repito, consiste en vivir conforme a la naturaleza y de acuerdo con ella, se sigue necesariamente que todos los sabios gozan siempre de una vida feliz, perfecta, afortunada; nada los estorba, nada los embaraza, de nada necesitan. Y el principio que contiene tanto la doctrina de la que vengo hablando como nuestra vida y nuestras fortunas, que es el principio según el cual consideramos que la moral es el único bien, puede amplificarse y adornarse extensa y copiosamente, según las reglas

[286] Para los estoicos, la virtud era esencialmente única, aunque con variaciones en sus diferentes aspectos. La comparaban con un prisma formado por varias caras unidas entre sí; si se destruye una de las caras, se destruye todo el prisma. En consecuencia, el sabio, que es el único que posee la virtud, tiene en sí todas las virtudes y, por tanto, es justo, magnánimo, etc.

de la retórica, con las expresiones más selectas y los pensamientos más elevados; pero a mí me agradan más las breves y agudas conclusiones de los estoicos.

»He aquí, pues, cómo se cierran sus argumentos. Todo 8, 27
lo que es bueno es laudable; ahora bien, todo lo que es laudable es moral; luego lo que es bueno es moral. ¿Te parece ésta una conclusión válida? Sin duda, puesto que ves que en la conclusión está comprendido lo que resultaba de las dos premisas. Pero se suele argumentar contra la primera de las dos premisas que no todo lo bueno es laudable; pues que lo laudable es moral se concede. Ahora bien, es completamente absurdo decir que hay algún bien que no sea deseable, o que sea deseable lo que no es agradable, o que, siendo agradable no sea digno de ser amado y, en consecuencia, aprobado y, por lo tanto, también laudable; y esto también es moral. Por consiguiente, lo que es bueno es también moral.

»A continuación pregunto: ¿quién puede gloriarse de 28
una vida desgraciada o de una vida que no es dichosa? Sólo de la vida feliz puede uno gloriarse. De donde se concluye que la vida feliz es, por decirlo así, digna de que uno se gloríe de ella, lo que no puede acontecer con justicia más que a una vida moral. De aquí se deduce que una vida moral es una vida feliz. Y puesto que quien puede alabarse con justicia tiene un motivo excepcional para el honor y la gloria, de manera que por tan grandes ventajas puede ser llamado dichoso, lo mismo se dirá con toda razón de la vida de un hombre tal. Así, pues, si la vida feliz se reconoce por la moralidad, sólo lo que es moral debe ser considerado bueno. Entonces, ¿qué? ¿Acaso podría 29
negarse que jamás se puede llegar a ser hombre de espíritu constante, firme y grande, lo que llamamos un hombre

fuerte, si no se establece que el dolor no es un mal? Pues, así como quien ve en la muerte un mal no puede dejar de temerla, así nadie puede despreocuparse de cualquier otra cosa y despreciarla, si ha decidido que es un mal. Establecido esto y aprobado por todos, se acepta también que quien posee un espíritu grande y fuerte desprecia y tiene en nada todo lo que puede acaecer al hombre [287]. Siendo esto así, se deduce que no existe ningún mal, sino lo que es deshonroso. Y ese hombre sublime e insigne, magnánimo, verdaderamente fuerte, que considera inferiores a él todas las cosas humanas, ese hombre, digo, que pretendemos formar y que buscamos, debe tener, sin duda, confianza en sí, en su conducta pasada y futura, y debe pensar bien de sí mismo, persuadiéndose de que ningún mal puede acaecer al sabio. De aquí se comprende, una vez más, que sólo es bueno lo que es moral, y que la felicidad de la vida consiste en vivir moralmente, es decir, con virtud.

9, 30 »Sé muy bien, es cierto, que ha habido variedad de opiniones entre los filósofos, entre aquellos, quiero decir, que ponían en el alma el supremo bien, que yo suelo llamar último bien. Aunque algunos han seguido esta doctrina falseándola, sin embargo, los prefiero no sólo a aquellos tres que excluyeron la virtud del supremo bien [288], al

[287] Parece que se quieren designar aquí, de modo genérico, los males del cuerpo y los de la fortuna, que no dependen de nosotros, sino del azar. Por tanto, puesto que el dolor no es un mal, el hombre fuerte resiste intrépidamente cuantos dolores puedan alcanzarle, e incluso los desprecia.

[288] Entre los filósofos que separaban de la virtud el supremo bien se encuentran: 1.°) Epicuro, que colocaba el fin último en el placer; 2.°) Jerónimo de Rodas, que consideraba como supremo bien la ausencia de

colocar entre los supremos bienes el placer, la carencia de dolor o los instintos primarios de la naturaleza [289], sino también a los otros tres que creyeron que la virtud estaría manca sin algún aditamento y, por eso, le añadieron cada uno de ellos una de las tres cosas que mencioné anteriormente; a todos éstos son para mí superiores los que de cualquier modo pusieron el supremo bien en el alma y en la virtud. Pero son totalmente disparatados los que afir- 31
maron que vivir con la ciencia era el bien supremo, y quienes dijeron que no existe ninguna diferencia entre las cosas y que, por tanto, el sabio será feliz si en ninguna circunstancia prefiere una cosa a otra; y, asimismo, los que, como se dice de algunos académicos [290] sostuvieron que el bien final y el supremo deber del sabio es resistir a las apariencias y suspender enérgicamente sus asentimientos. A cada uno de éstos se le suele responder con abundancia de argumentos. Pero en cosas claras no se deben gastar muchas palabras. ¿Y qué mayor evidencia que la de que, si no hubiera modo de elegir entre las cosas que son contra la naturaleza y las que están de acuerdo con ella, se destruiría totalmente la prudencia, esa virtud tan buscada y alabada? Descartadas, pues, las opiniones que he expuesto

---

dolor; 3.°) Carnéades, para quien el bien supremo estaba en los primeros impulsos de la naturaleza.

[289] En efecto, Polemón, representante de la Academia antigua, consideraba como supremo bien la virtud, pero unida a las primeras apetencias de la naturaleza. Califón, que trató de conciliar la doctrina estoica con la epicúrea, ponía el supremo bien en el placer unido a la virtud, es decir, en el placer moral, y Diodoro de Tiro, discípulo y sucesor de Critolao en la escuela peripatética, sostenía que el supremo bien consistía en la ausencia de dolor unida a la moralidad.

[290] Se refiere a los seguidores de la Academia nueva, cuyo representante máximo era Arcesilao, y para quienes el supremo bien consistía en abstenerse de toda decisión definitiva.

y las que pueda haber semejantes a éstas, lo que queda es que el supremo bien consiste en vivir fundándose en el conocimiento de las cosas que suceden por naturaleza, eligiendo las que están conformes con la naturaleza y rechazando las que son contrarias a ella; es decir, vivir en armonía y de acuerdo con la naturaleza.

32 »Pero, en las demás artes, cuando se habla de algo hecho artísticamente, se ha de pensar que es, en cierto modo, posterior y consiguiente a la actividad artística, lo que llaman ellos *epigennēmatikón;* pero cuando de una acción cualquiera decimos que está hecha con sabiduría, esto se aplica con toda corrección ya a su primer momento. En efecto, todo lo que proviene del sabio debe ser inmediatamente perfecto en todas sus partes, pues en esto reside lo que decimos que es digno de ser buscado. Pues, así como es un pecado traicionar a la patria, maltratar a los padres, despojar los templos, todo lo cual se manifiesta en el efecto, así también tener miedo, estar angustiado, ser presa de una pasión, son pecados incluso sin ningún efecto. Pero, así como éstos son pecados no en los efectos consiguientes, sino ya desde el principio, así también las cosas que tienen su origen en la virtud deben considerarse rectas desde su comienzo, no por su terminación.

10, 33 »En cuanto al 'bien', que en esta exposición se viene usando con tanta frecuencia, se explica también por su definición. Pero las definiciones de los estoicos difieren entre sí bastante poco, y tienden al mismo fin. Yo estoy de acuerdo con Diógenes [291], que definió el bien como 'lo que es perfecto por naturaleza', y, en consecuencia, dijo también que lo provechoso (traduzcamos así el término griego

[291] Sobre este Diógenes de Seleucia, cf. la n. 65.

ōphélēma) es un movimiento o un estado procedente de
lo que es perfecto por naturaleza. Y, puesto que las nocio-
nes de las cosas se forman en los espíritus cuando algo
ha llegado a ser conocido o bien por experiencia o por
conexión o por semejanza o por analogía, es por esta cuar-
ta operación, la última que he mencionado, por la que se
forma la noción de bien. Pues cuando el espíritu se eleva,
mediante la analogía, desde las cosas que son conformes a
la naturaleza, entonces llega a la noción del bien. Pero a 34
este mismo bien no es por agregación ni por aumento ni
por comparación con las demás cosas, sino por su propia
esencia por lo que lo consideramos y lo llamamos bien.
Pues, así como la miel, aunque sea dulcísima, se advierte
que es dulce por su sabor peculiar y no por comparación
con las otras cosas, así este bien del que hablamos es en
verdad digno de la mayor estima, pero tal estima depende
de su intrínseca naturaleza, no de su magnitud. En efecto,
la estima, llamada *axía,* no se cuenta entre los bienes ni
tampoco entre los males; de suerte que, por mucho que
se le añada, permanecerá siempre en su misma naturaleza.
Cosa diferente es la estima propia de la virtud, que vale
por su naturaleza, no por su acrecentamiento. Por lo que 35
se refiere a las perturbaciones del espíritu, que hacen mise-
rable y amarga la vida de los necios (a las que los griegos
llaman *páthē* y yo podría, traduciendo literalmente esta pa-
labra, llamarlas 'enfermedades', pero el término no se adap-
taría a todos los casos; pues ¿quién suele llamar enferme-
dad a la compasión o a la cólera misma? Y, sin embargo,
ellos las llaman *páthos;* digamos, pues, 'perturbación', nom-
bre que por sí mismo parece declararla viciosa), esas per-
turbaciones, digo, no son suscitadas por ninguna fuerza
natural; y todas se dividen en cuatro géneros con numero-

sas subdivisiones: tristeza, temor, deseo, y la que los estoicos, con un nombre que se aplica igualmente al cuerpo y al alma, llaman *hēdonḗ*, que yo prefiero llamar 'gozo', algo así como un transporte voluptuoso del alma cuando se exalta. Las perturbaciones no son provocadas por ningún impulso de la naturaleza, y todas esas cosas provienen de errores de opinión y ligereza de juicio. Por tanto, el sabio estará siempre libre de ellas.

11, 36 »Que todo lo que es moral es deseable por sí mismo nos es común con otras muchas escuelas filosóficas. En efecto, a excepción de tres escuelas que excluyen del supremo bien la virtud [292], todos los demás filósofos consideran que se debe defender este principio, pero, sobre todo, éstos que no admiten en el número de los bienes ninguna otra cosa sino la moral. La defensa de este principio es extraordinariamente fácil y expedita. Pues ¿quién hay o quién hubo jamás de tan ardiente avaricia o de pasiones tan desordenadas que no prefiera con mucho que aquello que desea alcanzar aun a costa de un crimen le llegue sin acudir a la violencia, mejor que del otro modo, aunque se le haya asegurado una total impunidad?

37 »Pero, ¿qué utilidad o qué fruto buscamos al desear conocer los misterios de la naturaleza, cómo y por qué causas se mueven los cuerpos que giran en el cielo? Mas, por otra parte, ¿quién vive en condiciones tan rústicas o quién siente tan obstinada aversión a los estudios de la naturaleza, que sienta repugnancia por las cosas que merecen ser conocidas y, sin buscar en ellas placer ni utilidad, no les preste atención y las tenga en nada? ¿O quién hay que, al conocer los hechos, las palabras, los consejos de

[292] Se refiere a las teorías de Epicuro, Jerónimo de Rodas y Carnéades.

nuestros antepasados o de los Africanos [293] o de aquel bisabuelo mío [294] que tú tienes siempre en la boca y de los restantes hombres ilustres y sobresalientes en toda clase de virtudes, no experimente en su alma ningún placer? ¿Y 38
quién, habiéndose criado en una familia honorable y educado liberalmente, no se siente ofendido por una acción infamante, aunque no vaya a perjudicarle directamente? ¿Quién puede mirar con benevolencia a aquel de quien sospecha que lleva una vida desarreglada e infame? ¿Quién no odia a los abyectos, a los vacíos, a los ligeros, a los inconstantes? Y si no establecemos que la vileza debe ser evitada por sí misma, ¿qué podrá argüirse para impedir que los hombres, cuando han encontrado las tinieblas y la soledad, se entreguen a toda clase de infamias, a menos que el vicio mismo los aleje de sí por lo que tiene de vergonzoso? Innumerables razones pueden aducirse en este sentido, pero no es necesario. Pues nada está tan fuera de duda como el principio de que lo moral debe buscarse por sí mismo y, de igual modo, por sí mismo debe evitarse lo vergonzoso. Ahora bien, establecido aquello de lo que 39
antes hemos hablado, que sólo es bueno lo que es moral, necesariamente se comprende que lo que es moral debe estimarse en más que los bienes secundarios que produce. Por otra parte, cuando decimos que hay que huir de la necedad, de la cobardía, de la injusticia y de la intempe-

[293] Se refiere a Publio Cornelio Escipión Africano el Mayor, vencedor de Aníbal en Zama (202 a. C.), y a Publio Cornelio Escipión Africano el Menor, destructor de Cartago el año 146 a. C. y de Numancia el 133.

[294] Alude a Marco Porcio Catón el Mayor, que vivió entre 234 y 149 a. C.; famoso por su ardiente patriotismo y por su austeridad de carácter. Escribió muchas obras, de entre las cuales la denominada *Orígenes*, de carácter histórico, alcanzó gran fama. Hasta nosotros sólo ha llegado un tratado *De agricultura*.

rancia por las consecuencias que de ellas resultan, no hay nada en nuestras palabras que pueda parecer contrario al principio ya establecido de que sólo es malo lo que es inmoral, porque esas consecuencias no se refieren a perjuicios del cuerpo, sino a acciones vergonzosas procedentes de los vicios (pues prefiero llamar 'vicios' y no 'malicias' a lo que los griegos llaman *kakíai* [295]).»

12, 40 «Verdaderamente, Catón —le respondí—, tu lenguaje es clarísimo y expresa bien tu pensamiento. Por eso me parece como si enseñaras a la filosofía a hablar en latín [296] y le dieras una especie de ciudadanía; hasta ahora parecía extranjera en Roma y rehuir nuestro lenguaje, y sobre todo esa vuestra, a causa de cierta refinada sutileza en los conceptos y en las palabras. Sé muy bien que hay algunos que pueden filosofar en cualquier lengua; no emplean ni divisiones ni definiciones, y afirman que ellos sólo reconocen como verdadero aquello a lo que la naturaleza presta su asentimiento tácito. Así, pues, tratándose de materias que no presentan ninguna oscuridad, no les cuesta mucho trabajo hacerse comprender. Por eso, te sigo con gran aten-

---

[295] Al término griego *kakía,* Cicerón contrapone el latino *uitium,* mejor que *malitia,* que sería el más apropiado etimológicamente, pues como a *kakón* corresponde *malum,* a *kakía* correspondería *malitia;* pero el mismo CICERÓN, en otro pasaje (*Tusc.* IV 15, 34), dice: *huius igitur uirtutis contraria est uitiositas (sic enim malo quam malitiam appellare eam quam Graeci «kakían» appellant)* «lo contrario, pues, de esta virtud es el vicio (prefiero llamar así, mejor que malicia, a lo que los griegos llaman *kakía*»).

[296] Antes de Cicerón, la filosofía no tenía en Roma consideración ninguna, sobre todo porque los primeros que se habían ocupado de ella, los epicúreos Amafinio, Rabirio y Cacio, lo habían hecho de manera ineficaz y oscura. Sin embargo, Catón, a pesar de tratar de una doctrina como la estoica, supo exponerla con claridad y precisión y de manera comprensible para todo el mundo.

ción, y todos los términos que aplicas a las cosas de las que aquí se trata los grabo en mi memoria; pues quizá tenga yo que servirme de ellos muy pronto. Me parece que con gran acierto y de acuerdo con nuestra lengua has opuesto los 'vicios' a la palabra 'virtudes'. En efecto, lo que es 'vituperable' por sí mismo creo que, por esa misma razón, lo has llamado 'vicio', o incluso que la palabra 'vituperar' se derive de 'vicio'. Si hubieras traducido *kakía* por 'malicia', el uso latino nos habría hecho pensar sólo en un vicio determinado. Ahora, en cambio, 'vicio' es el término que se opone a 'virtud' en general.»

Entonces él respondió: «Sentados, pues, estos princi- 41
pios, se sigue una gran discusión sostenida un tanto flojamente por los peripatéticos (pues su modo de argumentar no es bastante agudo por ignorancia de la dialéctica) y que tu querido Carnéades [297], con su extraordinaria experiencia dialéctica y su insuperable elocuencia, ha llevado a un punto sumamente crítico, porque no deja de sostener que, en toda esta cuestión, llamada de los bienes y los males, el desacuerdo entre estoicos y peripatéticos no está en los conceptos, sino en las palabras. A mí, en cambio, me parece clarísimo que lo que separa las doctrinas de estos filósofos son más las ideas que las palabras; sostengo que entre estoicos y peripatéticos es mucho mayor la discrepancia de conceptos que la de palabras, puesto que los peripatéticos dicen que todas las cosas que ellos llaman buenas forman parte de la felicidad de la vida, mientras que los nuestros [298] piensan que la vida feliz no incluye todo lo que es digno de cierta estima.

[297] Representante de la escuela académica, de la que es seguidor Cicerón. Por eso le dice: «tu... Carnéades...». Sobre Carnéades, cf. la n. 158.

[298] Es decir, los estoicos.

13, 42 Por otro lado, ¿no es evidente que, según aquellos para quienes el dolor es un mal [299], el sabio no puede ser feliz en medio de la tortura del potro [300]? Por el contrario, la doctrina de quienes no consideran el dolor como un mal conduce necesariamente a admitir que la vida del sabio se conserva feliz en medio de los suplicios. En efecto, si los mismos dolores resultan más tolerables para quienes los aceptan por la patria que para quienes los soportan por un causa menos noble, es una opinión, no la naturaleza,
43 la que hace que el dolor sea mayor o menor. Tampoco es lógico que nos mostremos de acuerdo con los peripatéticos, para quienes, según su teoría de las tres clases de bienes, un hombre es tanto más feliz cuanto más abunde en bienes corporales o externos, por lo cual consideran que es más feliz quien posee en mayor número las cosas corporales que se tienen en gran estima. Creen ellos que la felicidad completa incluye las ventajas corporales; los nuestros no lo creen en absoluto. Pues dado que, en nuestra opinión, ni siquiera la abundancia de aquellos bienes que nosotros llamamos verdaderos bienes hace la vida más feliz ni más deseable o más estimable, menos, ciertamente, influye en la felicidad la multitud de ventajas corporales.
44 En efecto, si la sabiduría es deseable y lo es también la salud, el conjunto de ambas sería más deseable que la sabiduría sola; pero aunque una y otra sean dignas de estima, no lo serán más las dos juntas que la sabiduría misma por separado. Pues quienes pensamos que la salud es digna de cierta estima, pero no la ponemos en el número de los bienes, pensamos también que no hay nada digno de tanta

[299] Se refiere a los académicos.

[300] Instrumento de suplicio en forma de caballo, sobre el que se ponía al paciente para torturarlo mediante la tensión de pies y manos.

estima como para anteponerlo a la virtud. No son de la misma opinión los peripatéticos, que se ven obligados a decir que una acción no sólo moral, sino también libre de dolor es más deseable que esa misma acción acompañada de dolor. Nosotros pensamos de otra manera; si con razón o no, después lo veremos; ¿pero es posible mayor discrepancia en los conceptos?

»Así como la luz de una lámpara es oscurecida y eclip- 14, 45
sada por la luz del sol, y lo mismo que se pierde en la extensión del Egeo una gota de miel y la adición de un teruncio [301] en las riquezas de Creso [302] o la de un paso en la vía que va de aquí a la India, así también, siendo el término de los bienes tal como dicen los estoicos, toda esa estima de las cosas corporales queda necesariamente oscurecida, eclipsada y destruida por el brillo y la grandeza de la virtud. Y de la misma manera que la oportunidad [303] (traduciremos así *eukairía*) no se hace mayor por la prolongación del tiempo (pues las cosas que llamamos 'oportunas' tienen su propia medida), así la conducta recta (traduzco de este modo *katórthōsis,* puesto que *katórthōma* significa 'acción recta'), la conducta recta [304], digo, igual

[301] El teruncio equivalía a tres onzas (de *ter* y *uncia*). La onza era la duodécima parte del as. Por tanto, el teruncio equivalía a tres duodécimas partes, es decir a ¼ de as. Pero aquí la palabra está usada en el sentido de pequeña moneda o moneda insignificante.

[302] Rey de Lidia. Desde el año 561 al 546 a. C. sometió las ciudades de Jonia. Pero sus dominios fueron luego conquistados por el rey persa Ciro. Eran proverbiales sus riquezas, ya que la Lidia tenía riquezas naturales inestimables. Mantuvo excelentes relaciones con Grecia, y especialmente con el oráculo de Delfos, al que solía enviar presentes.

[303] Así traduce el griego *eukairía,* que, propiamente, siginfica «tiempo oportuno».

[304] Según los estoicos, una acción era moralmente recta o perfecta

que la conveniencia y, finalmente el bien mismo, que consiste en estar de acuerdo con la naturaleza, no pueden cre-
46 cer por adición. Pues lo mismo que aquella oportunidad citada, estas cosas de las que acabo de hablar no se hacen mayores por la prolongación del tiempo. Y, por eso, a los estoicos no les parece más estimable ni apetecible la vida feliz cuando es larga que cuando es breve, y se valen de este símil: así como, si el mérito de un coturno [305] consistiera en ajustarse bien al pie, no se preferirían muchos coturnos a pocos ni los mayores a los menores, así también de aquellas cosas en las que todo el bien está determinado por la conveniencia y la oportunidad no se preferirá lo mucho a lo poco ni lo más duradero a lo más breve.
47 Y en verdad que no se muestran muy agudos cuando dicen: si la buena salud prolongada es más estimable que la breve, también la práctica de la sabiduría será tanto más valiosa cuanto más se dilate. No comprenden que el valor de la salud se mide por la duración, mientras que la virtud se aprecia por la oportunidad; de manera que quienes hablan así parecen estar dispuestos a decir también que una buena muerte y un buen parto es mejor que sean largos que breves. No ven que unas cosas se estiman más cuando

---

cuando era conforme a la virtud; y era conforme a la virtud cuando su cumplimiento estaba determinado por una intención buena y realizado de acuerdo con la naturaleza. Sólo así podía hablarse de verdadero bien.

[305] El coturno era una especie de bota alta, con suela muy gruesa, que cubría todo el pie, llegaba hasta la mitad de la pantorrilla y se sujetaba por medio de correas. Solían calzarlo los cazadores para protegerse de las espinas y de las piedras. Se hacían de diversos colores, incluso dorados, según la condición civil y la dignidad de quien los llevaba. Esquilo introdujo su uso en el teatro para dar a los actores trágicos un aspecto más grandioso y solemne, porque realzaba en varios centímetros la estatura de las personas. En cambio, los actores cómicos usaban un calzado corriente, que se llamaba *soccus*.

son breves y otras cuando son de larga duración. Así, 48
pues, se sigue de lo que se ha dicho que, según la teoría de aquellos que consideran que el bien final, al que llamamos extremo o último, puede crecer [306], se debe admitir también que un sabio lo es más que otro y que, de la misma manera, un hombre puede delinquir u obrar rectamente en mayor grado que otro [307], lo que no podemos decir nosotros, que pensamos que el supremo bien no admite crecimiento. Pues, así como los que están sumergidos en el agua no pueden respirar, tanto si distan poco de la superficie y casi están a punto de emerger como si se encuentran en el fondo, ni el cachorro que está ya pronto a tener vista ve más que el que acaba de nacer, de la misma manera el que ha avanzado un poco hacia el estado de virtud no es menos miserable que el que no ha avanzado nada.

»Comprendo que todo esto parezca extraño; pero, 15
siendo ciertamente firmes y verdaderos los principios anteriores y éstos consecuencias lógicas de ellos, tampoco se puede poner su verdad en duda. Pero, aunque afirman que ni las virtudes ni los vicios admiten aumento, piensan, sin embargo, que unas y otros, en cierto modo, se expanden
y dilatan. Diógenes [308] opina que, en cuanto a las riquezas, 49
no sólo tienen la fuerza necesaria para ser una especie de guías hacia el placer y la buena salud, sino que son el fundamento de estos bienes; pero que no hacen lo mismo con

[306] Se refiere a los peripatéticos.

[307] Los estoicos, partiendo del concepto de la unidad intrínseca de la virtud, llegaban a la conclusión de que no existía gradación en la virtud. Para ellos se era sabio y, por lo mismo, completamente libre de toda culpa, o necio. Otro tanto ocurría en moral: las acciones eran rectas o equivocadas; no había término medio.

[308] Sobre este Diógenes de Babilonia o de Seleucia, cf. la n. 65.

la virtud ni con las demás artes, hacia las cuales puede
conducir el dinero, pero no puede contenerlas [309]; por lo
tanto, si el placer o la buena salud se cuentan entre los
bienes, también habrá que poner entre los bienes las rique-
zas; pero si la sabiduría es un bien, no se sigue que tenga-
mos que considerar igualmente como un bien las riquezas.
Y ninguna cosa que no esté en el número de los bienes
puede contener lo que sí está entre los bienes; por eso,
como los actos de conocimiento y de comprensión de las
cosas, de las cuales se derivan las artes, mueven el deseo,
al no contarse las riquezas entre los bienes, no pueden
50 contener ningún arte. Y aunque concediéramos esto res-
pecto a las artes, no se podría aplicar lo mismo a la virtud,
porque ésta necesita de muchísima preparación y práctica,
lo cual no ocurre en las artes, y porque la virtud implica
estabilidad, firmeza y constancia de toda la vida, cualida-
des que no vemos manifestarse igualmente en las artes.

»Se explica a continuación la diferencia de las cosas; pues, si dijéramos que no hay diferencia alguna, todo en la vida se confundiría, como lo confunde Aristón [310], y no se encontraría ninguna función o tarea para la sabiduría, puesto que no habría entre las cosas que se refieren a la manera de vivir absolutamente ninguna diferencia y no sería posible ninguna elección. Por eso, después de haber demostrado que sólo es bueno lo que es moral y sólo es malo lo vergonzoso, determinaron que entre las cosas que no importan nada para la felicidad o infelicidad de la vida

[309] Es decir, el dinero podía ayudar a la práctica de la virtud y de las artes, pero no era condición esencial.

[310] Sobre este Aristón de Quíos, cf. la n. 159. Tenía en tan poca estima la dialéctica, que comparaba los razonamientos con telas de araña, completamente inútiles, pero tejidas con gran arte.

hay, sin embargo, alguna diferencia, de modo que unas sean estimables, otras lo contrario y otras indiferentes. Dicen que, entre las estimables, algunas tienen bastante fun- 51
damento para ser preferidas a otras, como la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, la gloria, las riquezas y cosas semejantes; otras, en cambio, no son de tal naturaleza; del mismo modo, entre las que no son estimables, unas merecen ser rechazadas, como el dolor, la enfermedad, la pérdida de los sentidos, la pobreza, la ignominia y otras semejantes, pero algunas no merecen tal rechazo. De aquí surgió aquello que Zenón llamó *proēgménon* y a su contrario *apoproēgménon,* empleando en una lengua tan rica términos inventados y nuevos, lo cual a nosotros, en esta lengua pobre, no se nos permite; aunque tú sueles decir que ésta es incluso más rica [311]. Pero no está fuera de propósito, para que se comprenda más fácilmente el significado de este término, exponer el método seguido por Zenón al crearlo.

»Así como en la corte de un rey, expone, nadie dice 16, 52
que el propio rey ha sido como promovido a su dignidad (pues eso es lo que significa *proēgménon*), sino que se dice de aquellos que están revestidos de algún honor y cuyo grado, por venir inmeditamente después, es el más próximo a la primacía regia, así en la vida no se da a las cosas que ocupan el primer lugar, sino a las que ocupan el segundo, el nombre de *proēgména,* es decir, 'ascendidas';

[311] Para esta evidente exageración de Cicerón, cf. el cap. 2 de este mismo libro. También en *Tusc.* II 15, 35, exclama CICERÓN: *O uerborum inops interdum, quibus abundare te semper putas, Graecia* «¡Oh Grecia, pobre a veces en palabras, de las que siempre crees tener abundancia!»

llamémoslas, pues, así (será la traducción literal), o bien 'cosas promovidas' y 'postergadas' o, como dijimos antes, 'preferidas' o 'principales', y a las otras 'rechazadas'. Pues, una vez entendido el sentido, no debemos ser puntillosos
53 en el uso de las palabras. Y, puesto que decimos que todo lo que es bueno ocupa el primer lugar, es necesario que lo que llamamos 'preferido' o 'principal' no sea ni bueno ni malo; lo definimos así: una cosa indiferente y de mediana estima; pues lo que los estoicos llaman *adiáphoron* a mí se me ocurre llamarlo 'indiferente'. No habría sido posible, en efecto, de ninguna manera o que entre las cosas que están en medio no quedara nada que fuera conforme y contrario a la naturaleza, o que, existiendo esto, no hubiera en tales cosas nada que fuera bastante estimable, o que, admitido esto, no hubiera algunas cosas 'preferidas'.
54 Así, pues, esta distinción está bien hecha e, incluso, para que pueda comprenderse mejor, añaden ellos el siguiente símil: si suponemos, dicen, que el fin y objeto último es echar el dado [312] de manera que quede derecho, el dado que haya sido tirado de modo que caiga derecho tendrá cierta preferencia respecto al fin, y lo contrario el que quede de otra manera, y, sin embargo, aquella disposición preferible del dado no pertenecerá al fin del que he hablado; de la misma manera, las cosas que son 'preferidas' se re-

[312] La taba tiene cuatro caras útiles: dos anchas, sobre las que fácilmente permanece estable, y dos estrechas, sobre las que cae rara vez y permanece inestable. Los romanos señalaban estas caras con números. Tanto las tabas como los dados se agitaban en un cubilete en forma de torre, llamado *turricula, pyrgus, phimus* o *fritillus*. La tirada más ventajosa era la llamada *tractus Veneris* o tirada de Venus (cuando cada taba mostraba una cara con un número diferente: 1, 3, 4 y 6). El texto latino establece aquí una distinción entre *assistere rectum* (mantenerse derecho) y *cadere rectum* (caer derecho, pero perder luego esta posición).

fieren, ciertamente, al fin, pero no participan en absoluto
de su esencia y naturaleza. Viene después esta otra divi- 55
sión: que unos bienes sean, con relación al fin último, per-
tinentes (llamo así a los que denominan *telikā́;* debemos
decidirnos, como ya hemos admitido, a decir con varias
palabras lo que no podemos expresar con una sola, a fin
de que se entienda el concepto); otros, en cambio, eficien-
tes, que los griegos llaman *poiētiká,* y otros que tienen am-
bas características. De los pertinentes nada es bueno sino
las acciones morales; de los eficientes, nada excepto la amis-
tad; pero afirman que la sabiduría es pertinente y eficien-
te. En efecto, puesto que la sabiduría es una acción conve-
niente, se encuadra en aquel género que he llamado perti-
nente; y como, por otra parte, suscita y produce acciones
morales, puede llamarse eficiente.

»En cuanto a las cosas que llamamos 'preferidas', unas 17, 56
lo son por sí mismas; otras, por el efecto que producen,
y otras, por ambas razones. Lo son por sí mismas, por
ejemplo, cierta expresión del rostro y del semblante, el por-
te, el movimiento, en los cuales hay cosas preferibles y
cosas rechazables; a otras se las llama preferidas porque
producen algún resultado, como el dinero, y otras por am-
bas razones, como la integridad de los sentidos y la buena
salud. En cuanto a la buena fama (pues lo que llaman *eudo-* 57
xía es mejor llamarlo aquí 'buena fama' que 'gloria'), Cri-
sipo y Diógenes decían, por cierto, que, aparte su utilidad,
no valía la pena alargar un dedo para alcanzarla, y yo
estoy muy de acuerdo con ellos. Pero sus sucesores [313],
no pudiendo hacer frente a las objeciones de Carnéades,
afirman que la que he llamado buena fama merece por sí

[313] Es decir, los estoicos más tardíos, como Panecio y Antípatro.

misma ser preferida y adquirida, y que es propio de una persona bien nacida y noblemente educada desear tener buena reputación ante sus padres, sus parientes e, incluso, ante los hombres honrados, y ello por la cosa misma, no por su utilidad. Y añaden que, así como deseamos asegurar el futuro de nuestros hijos, por ellos mismos, aunque sean póstumos, así también debemos velar por nuestra fama posterior a la muerte, por ella misma, prescindiendo de toda utilidad.

58 »Pero, aunque digamos que el único bien es lo moral, sin embargo es conforme a nuestros principios realizar lo conveniente, aunque no coloquemos lo conveniente en el número de los bienes ni en el de los males. Pues hay en estas cosas algo plausible y de tal naturaleza que puede darse explicación de ello, de modo que es siempre posible dar razón de una acción realizada de una manera plausible; y conveniente es lo que se hace de tal modo que pueda darse de lo hecho una razón plausible; de lo cual se deduce que lo conveniente es una cosa intermedia, que no se incluye ni entre los bienes ni entre sus contrarios. Y, puesto que en esas cosas que no están ni entre las virtudes ni entre los vicios hay, sin embargo, algo que puede ser útil, no conviene suprimirlo. Y es también del mismo género cierto tipo de acciones que son de tal naturaleza que la razón reclama que se cumpla y haga alguna de dichas cosas. Ahora bien, lo que se ha realizado conforme a la razón es lo que llamamos conveniente; por eso, lo que llamamos conveniente es del género de las cosas que no se deben incluir ni entre los bienes ni entre sus contrarios.

18, 59 »Está también claro que el sabio actúa, a veces, en el plano de las cosas medias. Juzga entonces que su acción es algo conveniente. Y, puesto que nunca yerra al juzgar,

lo conveniente será una de las cosas medias. Lo cual se
demuestra también por este razonamiento: puesto que exis-
ten acciones que llamamos rectas y que son actos conve-
nientes terminados, los habrá también simplemente incoa-
dos: por ejemplo, si restituir en justicia un depósito es una
acción recta, será acción conveniente restituir un depósito;
en efecto, con aquella adición de 'en justicia' se convierte
la restitución en una acción recta, mientras que la simple
restitución se cuenta sólo como conveniente. Y, puesto que
no es dudoso que, en las cosas que llamamos medias, unas
deben escogerse y otras rechazarse, todo lo que se hace
o se dice en este sentido se incluye en lo conveniente. De
aquí se deduce que, puesto que todos por naturaleza se
aman a sí mismos, tanto el necio como el sabio elegirán
lo que es conforme a la naturaleza y rechazarán lo contra-
rio. Hay, pues, cosas convenientes que son comunes al sa-
bio y al necio; de donde resulta que lo conveniente se en-
cuentra entre las cosas que llamamos medias. Pero, como 60
todo lo conveniente procede de estas cosas medias, no sin
razón se dice que a ellas se refieren todos nuestros pensa-
mientos, entre éstos, tanto el de salir de la vida como el
de permanecer en ella [314]. Pues en quien hay muchas cosas
que son conforme a la naturaleza, es conveniente para él
permanecer en la vida; pero en quien hay o parece que
va a haber muchas cosas contrarias a la naturaleza, lo con-
veniente para él es salir de la vida. De donde se sigue que,
en ocasiones, es conveniente para el sabio salir de la vida
aunque sea feliz, y para el necio, permanecer en ella aun-
que sea desgraciado. Pues aquel bien o mal del que ya 61
hemos hablado muchas veces, son subsiguientes; mientras

[314] Es sabido que los estoicos no sólo no consideraban contrario a la moral el suicidio, sino que en ciertos casos lo estimaban necesario.

que aquellos primeros impulsos de la naturaleza, tanto si son favorables como si son contrarios, caen bajo el juicio y la elección del sabio, y es ésta, por decirlo así, la materia objeto de la sabiduría. Así, pues, la razón de permanecer en la vida o de salir de ella debe medirse toda por lo que dije anteriormente. Pues ni la virtud retiene en la vida [315], ni los que viven sin virtud deben, por ello, buscar la muerte [316]. Y muchas veces es conveniente para el sabio abandonar la vida aunque sea muy feliz, si puede hacerlo oportunamente. Piensan, en efecto, los estoicos que es cosa de oportunidad la vida feliz, que consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza. Así, pues, la sabiduría prescribe al sabio que la abandone a ella misma si ve en ello ventaja. Por lo tanto, como los vicios no tienen fuerza suficiente para ser causa de muerte voluntaria, está claro que también para los necios, que son desgraciados, es conveniente permanecer en la vida, si predominan en ellos las cosas que, según nosotros, están de acuerdo con la naturaleza. Y puesto que saliendo de la vida o permaneciendo en ella es igualmente desgraciado y la prolongación de la vida no aumenta en él el deseo de abandonarla, no sin razón se dice que los que pueden gozar de mayor número de bienes naturales deben permanecer en la vida.

19, 62 »Creen los estoicos [317] que está en relación con esto el comprender que es la naturaleza la que hace que los

---

[315] Parece que el texto latino presenta aquí una laguna, pues al verbo *retinetur* le falta un sujeto, que sería algo así como *qui est in uirtute,* al que se contrapondría *qui sine uirtute sunt,* que viene después.

[316] Del concepto negativo, expresado anteriormente, pasa ahora al concepto afirmativo: con frecuencia es un deber para el sabio abandonar la vida.

[317] La doctrina social de la que habla aquí CICERÓN, y que expone con más amplitud en otros pasajes de sus obras (*De legibus* I *passim;*

padres amen a sus hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano. Puede comprenderse esto, en primer lugar, por la configuración misma de los miembros del cuerpo, que por sí mismos declaran que la naturaleza tuvo en cuenta la procreación. En efecto, no podía ser congruente que la naturaleza deseara la procreación, y no se preocupara del amor a los seres procreados. La fuerza de la naturaleza puede observarse incluso en los animales, pues cuando vemos el trabajo que se toman para dar a luz y criar a sus pequeños, nos parece oír la voz de la propia naturaleza. Por lo tanto, así como es manifiesto que por naturaleza huimos del dolor, así también es evidente que la naturaleza misma nos impulsa a amar a nuestros hijos. De aquí [318] nace que sea también 63
natural aquel sentimiento, común a todos los hombres, en virtud del cual ningún hombre, por el hecho mismo de ser hombre, puede parecer extraño a otro hombre [319]. Pues, así como algunos miembros han sido hechos como para sí mismos, por ejemplo los ojos y los oídos, mientras que otros ayudan también a las funciones de los demás miembros, como las piernas y las manos, así algunas bestias feroces han nacido sólo para sí mismas, pero la llamada «pina» [320], que permanece en su amplia concha, y el que

De officiis I 16-17; 50-58), era profesada tanto por los peripatéticos, que llaman al hombre animal político, como por los estoicos.

318 Es decir, de las primeras manifestaciones del amor del padre a los hijos.

319 Para los estoicos, la tendencia de los hombres a unirse en sociedad es inherente a su naturaleza racional; todos se sienten hermanados al tener en común la razón, que es su propiedad esencial. Esta expresión parece una reminiscencia del famoso verso de TERENCIO: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* «Soy hombre; nada de lo que es humano lo considero ajeno a mí» (*Heauton.* 17)

320 He aquí la descripción que hace PLINIO de este molusco: «Otra especie de concha es la *pinna,* que nace en fondos cenagosos. Se mantie-

nada fuera de la concha y por ser su guardián se llama *pinoteres* y vuelve a introducirse en ella dando la impresión de que la advierte de algún peligro, y lo mismo las hormigas, las abejas y las cigüeñas, hacen también ciertas cosas por causa de otros. Mucho más estrecho es este vínculo entre los hombres. Y así, por naturaleza, somos aptos para formar grupos, asambleas, estados.

64 »En cuanto al mundo, piensan los estoicos que está regido por la voluntad de los dioses, y que es como la ciudad y el Estado común de los hombres y de los dioses, y que cada uno de nosotros forma parte de ese mundo; de aquí resulta, como consecuencia natural, que antepongamos la utilidad común a la nuestra. Pues, así como las leyes anteponen la salvación de todos a la de cada uno, así el hombre bueno y sabio, que acata las leyes y no ignora sus deberes de ciudadano, atiende más al interés de todos que al de uno cualquiera o al suyo propio. Y no es más vituperable el que traiciona a su patria que el que abandona el interés o la seguridad común en provecho de su propio interés o de su seguridad. Por eso, es digno de alabanza el que arrostra la muerte por la república, porque debemos amar a la patria más que a nosotros mismos [321].

ne siempre vertical, y tiene un compañero llamado *pinoteres* o, según otros, *pinophylax*. Es un pequeño crustáceo, o, según otros, un cangrejo que se asocia con ella para buscar su alimento. La *pinna*, que es ciega, se abre, ofreciendo su interior a los pececillos. Enseguida se precipitan dentro y, envalentonados por la impunidad de su audacia, la llenan; el vigía, que espera ese momento, advierte a la *pinna* con un ligero mordisco. Ésta se cierra, mata todo cuanto hay dentro de ella y cede una parte a su socio» (*Historia Natural* IX 66).

[321] Aquí queda filosóficamente confirmada la norma que fue el fundamento de la concepción romana de la república, es decir, que el interés privado debe subordinarse siempre al del Estado. Los romanos lo condensaron en aquella máxima de derecho público: *Salus populi suprema*

Y puesto que se considera inhumana y criminal la opinión de quienes dicen que no les importa que, después de su muerte, arda la tierra entera (como se dice en cierto verso griego muy difundido)[322], es indudable que debemos velar incluso por los intereses de los que vendrán después de nosotros.

»De esta inclinación de los espíritus han nacido los **20,** 65
testamentos y las recomendaciones de los moribundos. Y puesto que nadie quiere pasar la vida en total soledad, ni siquiera en una infinita abundancia de placeres, fácilmente se comprende que hemos nacido para unirnos y asociarnos con otros hombres y para formar con ellos una comunidad natural. La naturaleza nos impulsa a querer ser útiles a cuantos más podamos, sobre todo instruyéndolos y trans-
mitiéndoles las reglas de la prudencia. Y así no es fácil 66
encontrar un hombre que no transmita a otro lo que él sabe; y es que no sólo somos propensos a aprender, sino también a enseñar. Y así como los toros por instinto natural luchan contra los leones con todo el ímpetu de que son capaces en defensa de sus terneros, así los hombres de gran vigor y que pueden hacerlo, como se cuenta de Hércules y Líber[323], son incitados por la naturaleza a pro-

lex esto «Que la salud del pueblo sea la ley suprema», transmitida también por Cicerón (*De legibus* III 3, 8), e invocada posteriormente por muchos pueblos y gobiernos.

[322] Suetonio (*Nerón* 38, 1) cita este verso y afirma que, una vez, durante una conversación, uno de los presentes dijo: «muerto yo, que la tierra sea pasto de las llamas» (verso que, según parece, pertenece a una tragedia de Eurípides no conservada), y que Nerón replicó: «Más bien, viviendo yo», y así lo intentó, incendiando Roma.

[323] Porque Hércules, en sus famosas doce empresas o trabajos, desplegó su prodigiosa fuerza para liberar a las regiones de los monstruos que las infestaban, por lo que recibió también el epíteto *alexíkakos* «ale-

teger al género humano. Asimismo, cuando a Júpiter lo llamamos Óptimo y Máximo y también Salvador, Hospitalario, Represor de la fuga [324], queremos dar a entender que la salvación de los hombres está bajo su tutela. Pero carece de toda lógica que, siendo unos para con otros abyectos y miserables, pretendamos que los dioses inmortales nos amen y nos protejan. Pues bien, así como nos servimos de los miembros antes de aprender para qué nos han sido dados, así estamos unidos y asociados entre nosotros por la naturaleza para constituir una comunidad civil. Si no fuera así, no habría ningún lugar ni para la justicia ni para la bondad.

67 »Pero, así como creen [325] que hay vínculos jurídicos que ligan a unos hombres con otros, creen también que no hay ningún derecho que ligue al hombre con las bestias. Pues muy bien dice Crisipo que las demás cosas han nacido para ventaja de los hombres y de los dioses, mientras que los hombres han nacido para su propia comunidad y sociedad, de manera que pueden servirse de las bestias en provecho propio sin cometer injusticia; y, puesto que la naturaleza del hombre es tal que entre él y el género humano está vigente una especie de derecho civil, quien lo acate será justo, y quien lo viole, injusto. Pero, del mismo modo que, siendo común el teatro, se puede decir, sin embargo,

---

jador de los males», o para llevar ayuda a quien la necesitaba. Por su parte, Baco había sostenido también luchas y superado dificultades para difundir entre los hombres el cultivo de la vid, cuyo fruto, el vino, proporcionaba alivio a las preocupaciones (por lo que se le llamó *Lieo* o también *Líbero,* antiguo nombre itálico).

[324] La palabra latina es *stator.* Y fue precisamente en el templo de Júpiter *Stator* donde Cicerón pronunció su primer discurso contra Catilina. Dicho templo estaba situado en el foro romano, junto a la *porta Mugonia.*

[325] Se refiere, naturalmente, a los estoicos.

con justicia que el lugar que cada uno ocupa es suyo, así en la ciudad o en el mundo común el derecho no se opone a que cada uno tenga algo que le pertenezca. Y puesto que 68
vemos que el hombre ha nacido para proteger y conservar a los hombres, está de acuerdo con esta disposición natural que el sabio quiera gobernar y administrar el Estado [326] y que, para vivir conforme a la naturaleza, quiera también unirse a una esposa y tener hijos de ella. Pues consideran los estoicos que los amores honestos no son incompatibles con el sabio. En cambio, de la doctrina y del tenor de vida de los cínicos [327] dicen algunos que pueden no desdecir del sabio, si se presenta una circunstancia tal que sea preciso obrar así, pero otros no lo admiten de ningún modo.

»Y para que se mantengan íntegramente la sociedad, 21, 69
la unión y el amor del hombre con el hombre, los estoicos quisieron que fueran comunes los beneficios y daños (que llaman *ophelḗmata* y *blámmata*), de los cuales los primeros aprovechan y los otros perjudican; y dijeron que no sólo fueran comunes, sino también iguales. En cambio, las desventajas y las ventajas (pues así traduzco *euchrēstḗmata* y *dyschrēstḗmata*) quisieron que fueran comunes, pero no iguales [328]. Pues las cosas que benefician o las que perjudi-

[326] Como los estoicos, también los académicos y los peripatéticos trataban de hacer prácticos, es decir, aptos para los negocios y para la vida pública, a sus propios discípulos.

[327] Los cínicos eran seguidores de Antístenes, discípulo de Sócrates, que enseñaba, como después Diógenes, que la virtud consiste en hacerse independiente de toda necesidad y en evitar todo mal. Rehuían la comunicación con los demás hombres y proscribían la propiedad, la actividad política y el matrimonio, y consideraban la sociedad como un estado de degradación.

[328] Según los estoicos, el género humano aparece dividido en dos mundos que se oponen entre sí. En el uno, todos son sabios, y sus bienes,

can son bienes o males, y, por tanto, es preciso que sean iguales; pero las ventajas y las desventajas pertenecen al género de cosas que hemos llamado preferidas y rechazadas, y éstas pueden no ser iguales. Así, pues, se dice que las ventajas son comunes, pero las acciones rectas y los pecados no se consideran comunes.

70 »En cuanto a la amistad, opinan que debe cultivarse porque es del género de las cosas que benefician. Pues, aunque en la mistad algunos afirman que para el sabio el interés del amigo es tan querido como el propio, mientras que otros dicen que cada uno tiene en más aprecio su propio interés, sin embargo, también estos últimos confiesan que es contrario a la justicia, para la cual parece que hemos nacido, quitar algo a alguien para apropiárselo uno mismo. Pero lo que de ningún modo admite esta doctrina de la que hablo es que la justicia o la amistad sean admitidas y aprobadas a causa de su utilidad [329]. Porque las mismas consideraciones de utilidad pueden debilitarlas y arruinarlas. Así, pues, ni la justicia ni la amistad podrán en manera alguna existir, si no se buscan por sí mismas.
71 En cuanto al derecho, el que puede decirse y llamarse tal,

las acciones morales, son comunes e iguales para todos, y detrás vienen los *commoda,* o sea las ventajas, que son las consecuencias de las acciones morales. En el otro mundo, todos son necios, y de ellos derivan las acciones inmorales, y luego los *incommoda* o desventajas, que son las consecuencias de las acciones inmorales.

[329] En el libro precedente, a propósito de la doctrina de los epicúreos, se ha sostenido que, si se buscase al amigo por las ventajas que puede proporcionar, tan pronto como desaparecieran tales ventajas faltaría la razón de la amistad. De la misma manera, si para obrar justamente fuéramos inducidos por consideraciones de utilidad, la consecuencia sería que, cuando viéramos que de la acción justa que vamos a realizar no se deriva ninguna ventaja, dejaríamos de cumplirla, y la justicia carecería de un apoyo constante y seguro.

está, según ellos, fundado en la naturaleza, y es ajeno al sabio no sólo cometer injusticia contra cualquiera, sino incluso causarle algún daño. Ni tampoco sería recto asociarse o unirse con amigos o con personas obligadas a uno para cometer una injusticia; y con argumentos muy sólidos y muy acordes con la verdad se sostiene que la equidad no puede separarse nunca de la utilidad, y que todo lo que es equitativo y justo es también moral y, asimismo, todo lo que es moral será también justo y equitativo.

»A estas virtudes de las que hemos tratado [330] añaden 72
también los estoicos la dialéctica y la física, y a las dos les dan el nombre de virtudes; a la primera [331], porque con su método nos impide asentir a lo falso y ser engañados por una probabilidad capciosa, y nos capacita para sostener y defender lo que hemos aprendido sobre los bienes y los males; piensan, en efecto, que, sin este arte, cualquiera puede ser alejado de la verdad e inducido a error. Con razón, pues, si la temeridad y la ignorancia son viciosas en todo, se ha llamado virtud al arte que las suprime.

»Y tampoco a la física se le ha atribuido el mismo 22, 73
honor sin motivo, pues quien desee vivir de acuerdo con la naturaleza debe partir del estudio de todo el mundo y de su gobierno. Nadie puede juzgar rectamente sobre los bienes y los males, sin haber conocido antes todos los principios que rigen la naturaleza e, incluso, la vida de los dioses, y si está o no de acuerdo la naturaleza del hombre con la universal. En cuanto a los viejos preceptos de los sabios, que ordenan obedecer al tiempo [332], tomar por mo-

---

[330] Es decir, la amistad y la justicia.

[331] O sea, la dialéctica, que determina las leyes del razonamiento y enseña cómo se puede distinguir la verdad del error.

[332] Sentencia citada varias veces en los escritos de CICERÓN (*Ad Att.* VII 18; *Ad Fam.* IV 9).

delo a la divinidad [333], conocerse a sí mismo [334], evitar todo exceso, nadie puede comprender, sin la ayuda de la física qué valor tienen (y lo tienen grandísimo). Y también cuánto puede la naturaleza para cultivar la justicia y para conservar la amistad y los demás afectos, sólo esta ciencia puede enseñarlo; y tampoco la piedad para con los dioses ni cuánta gratitud se les debe pueden entenderse sin un estudio profundo de la naturaleza.

74 »Pero estoy advirtiendo que he ido más lejos de lo que pedía el plan que me había propuesto. Me he dejado arrastrar por la admirable estructura de la doctrina y el orden increíble de la materia. ¿Acaso, ¡por los dioses inmortales!, no admiras tú ese orden? Pues ¿qué puede encontrarse, o bien en la naturaleza, cuya armonía y perfecta disposición es insuperable, o bien en las obras realizadas por la mano del hombre, tan ordenado, tan conexo y tan bien estructurado? ¿Qué conclusión no está de acuerdo con su antecedente? ¿Qué consecuencia no corresponde a su premisa? ¿Qué cosa no tiene tan íntimamente conectadas sus partes, que, si alteras una sola letra, todo se viene abajo? En efecto, no hay nada que pueda cambiarse.

75 »Verdaderamente, ¡qué grave, qué magnífica, qué constante, se nos presenta la figura del sabio! Cuando la razón le ha enseñado que lo moral es el único bien, por necesidad es siempre dichoso y sin duda ninguna posee todos aquellos títulos [335] de los que suelen burlarse los ignoran-

---

[333] Sentencia atribuida a Pitágoras: *hépou theô.*

[334] Famosísima sentencia, traducción del griego *gnôthi seautón,* grabada en el frontispicio del templo de Delfos. Unos la atribuyen a Tales y otros a Solón.

[335] Según los estoicos, puesto que el supremo bien consistía en la virtud, y quien poseía ésta poseía todos los bienes, sólo el sabio, único a quien se podía considerar virtuoso, podía llamarse feliz, y su felicidad,

tes. Pues con más razón sería llamado rey que Tarquino [336], que ni fue capaz de regirse a sí mismo ni a los suyos; con más razón, maestro del pueblo (tal es el dictador) que Sila [337], que fue maestro de tres vicios pestíferos: la lujuria, la avaricia y la crueldad; con más razón, rico que Craso [338], que, si no hubiera carecido de nada, jamás habría deseado cruzar el Eufrates sin motivo alguno de guerra. Con razón se dirá que todo pertenece a quien es el único que sabe servirse de todo; con razón también se llamará hermoso (pues los rasgos del alma son más hermosos que los del cuerpo); con razón el único libre, pues no está sometido al dominio de nadie ni obedece a las pasiones; con razón invicto, pues, aunque sea encadenado su cuerpo, no hay ataduras que puedan sujetar su alma. Y no 76
tiene que esperar ninguna época de la vida para que entonces se juzgue, al fin, si ha sido feliz cuando ha cumplido con la muerte su último día, como uno de los famosos

por no estar sujeta a los cambios de la fortuna, era constante y duradera; en consecuencia, era el verdadero rico, el verdadero poderoso, el verdadero rey, etc. Al exagerar tales conceptos, puede comprenderse que los representantes de esta doctrina fuesen objeto de burlas, puesto que se les veía pobres y mal vestidos, mientras que ellos se denominaban ricos y poderosos. HORACIO los caricaturiza en una de sus *Sátiras* (I 3, 124 y ss.).

336 Se refiere a Tarquino el Soberbio, que, según la tradición, fue el séptimo y último rey de Roma. Por haber ultrajado su hijo a Lucrecia, el pueblo se levantó contra él y, acaudillado por Bruto, puso fin al reinado de Tarquino y a la monarquía romana.

337 Lucio Cornelio Sila, general romano que fue cuestor de Mario en la guerra de Yugurta, donde demostró gran valor y habilidad y logró capturar al rey. Se enemistó con Mario, porque ambos pretendían dirigir la guerra contra Mitrídates. A su vuelta de Asia, se convirtió en jefe del partido aristocrático y fue declarado dictador perpetuo. Ejerció su dictadura cruelmente, decretando inhumanas proscripciones. Abdicó el año 79 a. C. y murió al año siguiente.

338 Sobre Craso, cf. la n. 178.

siete sabios aconsejó poco sabiamente a Creso [339], pues, si éste hubiera sido alguna vez feliz, habría conservado la felicidad hasta la pira levantada para él por Ciro. Y, si es verdad que sólo es feliz el hombre bueno y que todos los hombres buenos son felices, ¿qué cosa hay más digna de ser cultivada que la filosofía y qué cosa más divina que la virtud?»

---

[339] Alude a Solón. Sobre este famoso encuentro de Solón con Creso, narrado por Heródoto (I 32), Plutarco (*Solón* 27) y Valerio Máximo (VII 2, ext. 2), cf. la n. 213.

LIBRO IV

Sinopsis

Sigue la conversación iniciada en el libro III. Cicerón hace la crítica del estoicismo, tras la exposición del mismo que acaba de hacer Catón.

1-2. Después de un preámbulo, Cicerón comienza a refutar el sistema filosófico de los estoicos.
3-5. Las ideas de los estoicos son las mismas que han expuesto anteriormente académicos y peripatéticos; la única diferencia está en las palabras. Se pospone la crítica y el tratamiento de la ética.
6-7. Las obras de los académicos y peripatéticos están expuestas con elegancia y tienen valor literario, mientras que las de los estoicos son tratados áridos y escuetos.
8-10. Los estoicos no hicieron ningún avance en la dialéctica.
11-13. En física, los estoicos siguieron las enseñanzas de los peripatéticos.
14-15. En ética, los académicos y peripatéticos afirmaron que el supremo bien consistía en vivir de acuerdo con la naturaleza, pero los estoicos dieron tres interpretaciones diferentes a este principio.
16-18. Todo ser tiende a la autoconservación. El hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero las virtudes del alma son

superiores a las del cuerpo, así como son superiores los bienes de la mente, es decir, las virtudes.

19-23. Zenón se limitó a inventar un nueva terminología. Se hace la crítica de esa terminología y se concluye que los estoicos emplean dos tipos de lenguaje: uno para la escuela y otro para el pueblo.

24-25. Cicerón comienza a refutar la doctrina de los estoicos sobre el supremo bien. Al igual que académicos y peripatéticos, parten del principio de autoconservación e incluyen en el ser el cuerpo y la mente.

26-28. Pero el supremo bien de los estoicos sólo se refiere al alma y queda fuera de él el cuerpo.

29-32. Los bienes corporales y externos no quedan todos eclipsados por los bienes del alma, sino que tienen cierta importancia, y deben ser tenidos en cuenta porque contribuyen a la totalidad de la vida feliz.

33-36. El supremo bien de una criatura debe ser el bien en su totalidad; pero, según los estoicos, el impulso primario es desear sólo la mejor parte de uno. Sin embargo, la tarea de la filosofía es perfeccionar al hombre entero, sin olvidar ninguna de sus partes.

37-39. En el hombre se alaba la perfección óptima, que es la virtud. Los estoicos son inconsecuentes porque afirman que también la virtud pertenece a las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, pero cuando tratan de llegar al supremo bien pretenden tomar ciertas cosas y apetecer otras, en lugar de incluir ambos fines en uno solo.

40-45. El supremo bien no puede basarse sólo en la virtud. Esta doctrina la comparten los estoicos con Pirrón y Aristón, aunque con ciertas matizaciones.

46-48. Es necesario volver a la naturaleza para encontrar los principios de las acciones. No es la consideración del deber la que nos impulsa a desear las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, sino que son esas cosas las que mueven el deseo.

49-55. Los silogismos estoicos se basan en premisas falsas, y, por tanto, no tienen validez, pues esa forma de jugar con las palabras no puede convencer.

56-60. Zenón difiere de los antiguos filósofos en las palabras, pero no en las ideas, y sus paradojas no son más que las doctrinas antiguas con ropaje nuevo.

61-63. Si la flamante terminología de Zenón no aporta nada nuevo, ¿por qué abandonar la de los antiguos filósofos? Cicerón ironiza contra la pretensión de los estoicos, que reclaman una superior agudeza.

64-68. Las comparaciones de los estoicos para probar la imposibilidad del progreso moral son falacias. En lugar de esclarecer lo dudoso mediante lo evidente, destruyen lo evidente mediante lo dudoso.

69-73. Los estoicos erraron por vanagloria. Se prueba la inconsistencia de la teoría estoica sobre las llamadas cosas preferidas, que equivalen a lo que Aristóteles llama bienes.

74-77. Las paradojas de los estoicos no tienen nada de extraordinario. Crítica razonada para rebatir la paradoja de que todas las faltas son iguales.

78-80. El estoicismo es una tentativa fallida para conciliar puntos de vista incompatibles.

Después de expresarse así, Catón dejó de hablar. Y 1, 1
yo le dije: «¡Con qué admirable memoria, Catón, has expuesto tantos temas, y con qué claridad cosas tan oscuras! Así, pues, o renunciaré por completo a responderte, o me tomaré algún tiempo para reflexionar; en efecto, no es fácil comprender a fondo un sistema no sólo fundado, sino también estructurado con tanta diligencia y con tanto cuidado, aunque su verdad sea menos (pues todavía no me atrevo a afirmar esto).» Entonces él me replicó: «Pero ¿qué dices? Después de verte responder al acusador, con arreglo

a la nueva ley [340], el mismo día y perorar durante tres horas, ¿crees que voy a concederte un aplazamiento en esta causa? Por lo demás, la que vas a defender no es mejor que las que ganas algunas veces. Ea, pues, comienza ya con ella, sobre todo teniendo en cuenta que ha sido ya tratada por otros y por ti mismo muchas veces [341], de mo-
2 do que no pueden faltarte argumentos.» A esto le respondí: «Te aseguro, por Hércules, que no suelo atacar temerariamente a los estoicos, no porque esté muy de acuerdo con ellos, sino que me lo impide la modestia, pues dicen muchas cosas que apenas entiendo.» «Confieso —me dijo— que algunas cosas son oscuras, pero no es que se expresen así a propósito, sino que la oscuridad está en las cuestiones mismas.» «Entonces —le respondí yo—, ¿por qué cuando los peripatéticos dicen las mismas cosas no hay una sola palabra que no se entienda?» «¿Las mismas cosas? —replicó—; ¿acaso no he expuesto suficientemente que el desacuerdo entre estoicos y peripatéticos no está en las palabras, sino en la sustancia entera y en toda la doctrina?» «Pues bien, Catón —le dije—, si demuestras eso, podrás hacerme pasar completamente a tu campo.» «Pensaba

[340] Se trata de una ley promulgada por Pompeyo durante su tercer consulado, el año 52. Se pretendía con ella que un proceso no durara más de un día, para lo cual se concedían dos horas a la acusación y tres a la defensa.

[341] Parece alusión al discurso de Cicerón en defensa de Murena, cónsul «designado» acusado por Gneo Postumio y por Catón de haber quebrantado la ley contra la intriga obteniendo votos por medios ilegales. Fue defendido por Craso, por Hortensio y por Cicerón, que habló el último. Murena fue absuelto. En este discurso, Cicerón, después de haber ensalzado los méritos y virtudes de Catón, le reprocha sus excesivas autoridad y severidad, debidas a la filosofía estoica, única cosa que le parece reprensible en un gran hombre. — A continuación presenta la filosofía estoica como insostenible y ridícula.

—me contestó— haber dicho bastante. Por consiguiente, vayamos primero a esto, si te parece; pero, si deseas tratar alguna otra cosa, lo haremos luego.» «Por el contrario —dije—, prefiero tratar esto en su lugar, a menos que sea una pretensión exagerada discutir a mi gusto.» «Como quieras —respondió—; pues, aunque habría sido más lógico lo que yo indicaba, es justo dejar que cada uno elija su método.»

«Pues bien —le dije—, creo yo, Catón, que aquellos 2, 3
antiguos discípulos de Platón, Espeusipo, Aristóteles, Jenócrates, y luego los de éstos, Polemón y Teofrasto [342], habían establecido un cuerpo de doctrina con suficiente amplitud y elegancia para que no tuviera Zenón [343], des-

[342] Nada diremos aquí de Platón y Aristóteles, suficientemente conocidos. Espeusipo, sobrino de Platón y su sucesor como jefe de su escuela, tomó parte activa en la expedición de Dión a Siracusa, y se cree que acabó suicidándose. Fue detallista, minucioso y muy preocupado por la nomenclatura. Identificó las ideas con los números matemáticos. Según él, los principios constitutivos de las cosas eran: la Unidad, que consideraba como el principio del bien, y la Díada, que era el principio de la multiplicidad, o sea, del mal. El número perfecto era la Década. En Ética, la perfección consistía en la conformidad con la naturaleza. Consideraba a los dioses tradicionales como fuerzas físicas, por lo que fue acusado de ateísmo. Jenócrates de Calcedonia acompañó a Platón en su viaje a Sicilia, sucedió a Espeusipo y regentó la escuela veinticinco años. Se distinguió por su austeridad y su carácter rígido. Identificó las ideas con los números matemáticos por influencia pitagórica. Distinguía tres mundos: el sublunar, el celeste, y el supraceleste, presidido cada uno por una Parca. Definía el alma como un número que se mueve a sí mismo. En Ética, asimismo, identificaba el Uno y el Bien. La virtud era el único bien, y el vicio, el mayor mal; la virtud bastaba para proporcionar la felicidad. La vida presente era una cárcel, de la que nos libera la muerte. Sobre Polemón, cf. la n. 156, y sobre Teofrasto, la n. 70.

[343] Sobre Zenón, cf. la n. 142.

pués de haber escuchado a Polemón, motivo de separarse de él y de los maestros anteriores. Voy a exponer los principios de la doctrina de éstos, pero desearía que me advirtieras lo que, a tu juicio, debe modificarse, y no esperes hasta que responda a todo lo que has dicho; pues creo que es el conjunto de su doctrina lo que es preciso oponer a toda la vuestra.

4 »Viendo ellos que hemos nacido con disposición natural para esas virtudes tan conocidas y alabadas como creo que son la justicia, la templanza y las otras del mismo género, todas ellas semejantes a las demás artes y sólo diferentes por la materia, ordenada a algo más importante y por el modo de tratarla; viendo ellos, digo, que aspiramos a esas mismas virtudes con más generosidad y ardor, y que es también natural o, más bien, innata en nosotros cierta ansia de saber, y que hemos nacido para congregarnos con los hombres y para formar la sociedad y comunidad del género humano, y que estos sentimientos brillan, sobre todo, en los más grandes espíritus, dividieron toda la filosofía en tres partes, división que ha sido, como
5 vemos, conservada por Zenón [344]. Una de estas partes, la que se refiere a la formación moral, y que es, por decirlo así, la raíz de esta discusión, la dejo por ahora; pues

[344] Según Diógenes Laercio (VII 39), fue Zenón quien hizo esta división de la filosofía; en realidad, remonta a Aristóteles y a Platón, como atestigua Cicerón en otro pasaje (*Academica* I 5, 19): «Ya existía entonces un sistema tripartito de la filosofía, heredado de Platón: una división trataba de la conducta y de la moral; la segunda, de los secretos de la naturaleza, y la tercera, de la dialéctica y del juicio, de la verdad y la falsedad, de la corrección y la incorrección...» Para un detenido y exhaustivo estudio de la división en partes de la filosofía, cf. el magnífico trabajo de P. Boyancé, «Cicéron et les parties de la philosophie», *Revue des Études Latines* 49 (1971), 127-154.

diré más adelante cuál es el fin de los bienes; de momento sólo afirmo que los antiguos peripatéticos y académicos, que, estando de acuerdo en los conceptos, diferían en las palabras, trataron seria y copiosamente la materia que, según creo, podríamos con razón llamar civil, y que los griegos llaman *politiké*.

»¡Cuánto escribieron ellos sobre la república y cuánto 3
sobre las leyes! ¡Cuántos preceptos de oratoria nos dejaron en sus tratados, y cuántos ejemplos en sus discursos! Pues, en primer lugar, los temas que debían abordar con método riguroso los expusieron con elegancia y precisión, tanto en las definiciones como en las divisiones, y así lo hicieron también los vuestros; pero vosotros sois demasiado secos, mientras que el estilo de aquéllos ya ves cómo
brilla. Y luego, de las materias que requerían un lenguaje 6
elocuente y majestuoso, ¡qué magnífica y espléndidamente hablaron!: de la justicia, de la templanza, de la fortaleza, de la amistad, de la manera de vivir, de la filosofía, del gobierno de Estado; ni como hombres que arrancan espinas [345], cual los estoicos, ni como los que descarnan huesos, sino como los que desean expresar las ideas grandes en estilo oratorio, y las menos elevadas de manera clara. Y así, ¡qué belleza en sus consolaciones, en sus exhortaciones, incluso en sus advertencias y consejos escritos a varones eminentísimos! Pues su manera de decir era doble, como lo es la naturaleza de las cosas [346]. Y es que, en todo

[345] Para indicar la manera de hablar de los estoicos, emplea aquí Cicerón una imagen tomada de los cirujanos, que ejercitan su arte con lentitud, con precaución y poco a poco.

[346] Sobre esta doble nomenclatura habla CICERÓN en *De orat.* I 31, 138, y II 15, 65.

lo que se investiga, es posible una controversia genérica, sin referencia a personas y tiempos, o, añadidos éstos, otra de hecho, de derecho o de nombres. Se ejercitaban, pues, en una y otras, y esa disciplina les dio tan extraordinaria
7 abundancia en ambos géneros de discusión. Todo este modo de decir, Zenón y sus discípulos o no pudieron o no quisieron conservarlo; lo cierto es que lo abandonaron. Es verdad que Cleantes escribió una retórica, y también Crisipo [347], de tal modo que quien desee aprender a callar no debe leer otra cosa. ¡Ya ves cómo se expresan! Inventan palabras nuevas y abandonan las usuales. Pero, dirás, ¡cuán grandes temas abordan! — Que el universo entero es nuestra ciudad. Ya ves qué gran tarea es conseguir que un habitante de Circei [348] considere todo este mundo como su municipio. — Es que inflama a quienes le escuchan. — ¿Cómo? ¿Que los inflama? Más bien los apagará si llegan a él inflamados. Esas mismas ideas que tú has expuesto brevemente, que sólo el sabio es rey, dictador y rico, las has expuesto, sin duda, clara y rotundamente; en efecto, has aprendido de los maestros de retórica; pero ellos con qué pobreza hablan de la fuerza de la virtud, de la que dicen que es tan grande que por sí misma puede producir

[347] Sobre Cleantes, cf. la n. 201, y sobre Crisipo, la n. 64. Por lo que se refiere a la retórica de Crisipo, el mismo CICERÓN dice (*De orat.* I 11, 50): «Pues hemos visto, en efecto, a filósofos que disertaron sobre las mismas materias en un estilo árido y descarnado, como dicen que disputaba aquel agudísimo Crisipo, que no traicionó el interés de la filosofía, a pesar de no haber poseído el arte del bien hablar.»

[348] Ciudad, promontorio y puerto del Lacio, a unos cien kms. de Roma. Tenían fama sus ostras, según cuentan HORACIO, *Sátiras* II 4, 33, y JUVENAL, IV 140. Su nombre le viene de que en la antigüedad se pensaba que aquélla había sido la morada de Circe, la maga que metamorfoseó a los compañeros de Ulises.

la dicha. Punzan, como con aguijones, con breves y agudas preguntas; pero, incluso los que asienten a ellas, nada cambian en su interior y se marchan lo mismo que habían venido; y es que asuntos quizá verdaderos, y ciertamente serios, no se tratan como deben, sino de manera un tanto mezquina.

»Viene ahora la dialéctica y el conocimiento de la 4, 8
naturaleza; pues sobre el supremo bien, como he dicho, trataremos luego y dedicaremos toda nuestra discusión a desarrollar ese tema. Pues bien, en estas dos partes de la filosofía no había nada que Zenón deseara vivamente cambiar; todo estaba perfectamente establecido tanto en una parte como en otra. Pues ¿qué omitieron los antiguos en relación con la dialéctica? Dieron una multitud de definiciones y nos dejaron tratados sobre el arte de definir; y lo que está emparentado con la definición, que es dividir su objeto en partes, ya lo practicaron ellos y nos enseñaron el modo de hacerlo; hablaron también de los contrarios, y de aquí pasaron a los géneros y a sus especies. Como base de los razonamientos conclusivos ponen las proposiciones que llaman evidentes; luego proceden ordenadamente, y la conclusión final saca a la luz la verdad encerrada en las premisas
¡Y qué gran variedad hay en los argumentos deductivos 9
que usan, y qué diferencia de esto a sus preguntas capciosas! Y ¿qué decir del hecho de que en muchos pasajes declaren que no debemos fiarnos del testimonio de los sentidos sin el de la razón, ni del testimonio de la razón sin el de los sentidos, y que no debe separarse el uno del otro? En resumen; ¿no es verdad que todo lo que se enseña hoy en la dialéctica ya fue establecido por ellos? Es cierto que Crisipo se ha preocupado mucho por estos

estudios; pero Zenón los cultivó mucho menos que los antiguos; éste, por lo demás, algunos puntos no los trató mejor que los antiguos, y otros los abandonó por completo.
10 De las dos artes que abarcan por completo el razonamiento y el discurso, una la de descubrir [349] y otra la de exponer, la segunda fue tratada por estoicos y peripatéticos, pero la primera, sobre la cual escribieron magníficamente los peripatéticos, los estoicos ni siquiera la tocaron. En efecto, vuestros filósofos no tuvieron la menor sospecha de los lugares de donde podían sacarse, como de un tesoro, los argumentos, mientras que sus antecesores enseñaron su uso con técnica y método. Esta ciencia evita el tener que recitar siempre como dictados sobre los mismos temas sin apartarse de los propios cuadernos de notas. Pues el que sabe cuál es el lugar de cada tema y por dónde se llega a él, aunque un argumento se halle soterrado, podrá desenterrarlo y ser siempre original en el debate. Es cierto que hay algunos genios que sin método consiguen la elocuencia, pero el arte es un guía más seguro que la naturaleza. Una cosa es derramar las palabras como los poetas, y otra ordenar con método y arte lo que se dice.

5, 11 »Reflexiones semejantes pueden hacerse sobre la explicación de la naturaleza propuesta por los peripatéticos y por los vuestros, y no sólo por los dos motivos que pretende Epicuro, es decir, porque libra del terror de la muerte y de los escrúpulos religiosos, sino también porque el conocimiento de las cosas celestes proporciona cierta mo-

---

[349] Es la llamada *inuentio,* que echa mano de los tópicos o *loci communes,* que originariamente eran los medios empleados en la elaboración de los discursos. QUINTILIANO (V 10, 20) los llama «asientos del argumento», y responden a un fin práctico.

destia a quienes ven cuán grande es la moderación y el orden hasta entre los dioses, grandeza de alma a quienes contemplan las obras y hechos de los inmortales, e incluso justicia cuando se ha llegado a conocer el poder, los designios y la voluntad del Soberano Dueño que todo lo gobierna y a cuya naturaleza es inherente, según los filósofos, aquella verdadera razón y ley suprema. Hay en esa misma 12
explicación de la naturaleza cierto inagotable placer nacido del conocimiento de las cosas, que es el único gracias al cual, después de cumplir los deberes ineludibles, y libres de ocupaciones, podemos vivir moral y noblemente. Así, pues, en el conjunto de estos razonamientos sobre las cosas hasta cierto punto más importantes, los estoicos siguieron a los peripatéticos, afirmando, como ellos, que hay dioses y que todo se compone de cuatro elementos. Pero al discutir una cuestión muy difícil: si se podía admitir un quinto elemento [350] del que procedieran la razón y la inteligencia, y preguntar también de qué naturaleza son las almas, Zenón dijo que este elemento era el fuego; después se apartó de sus antecesores en algunas cosas, aunque pocas; pero sobre la cuestión más importante dijo, como ellos, que el universo y sus partes principales son gobernados por una mente y naturaleza divina. En cuanto al cuerpo de doctrina y variedad de contenido, hallaremos en éstos pobreza; en aquéllos, gran abundancia. ¡Cuánto investiga- 13
ron y cuántos datos recogieron sobre la naturaleza, el naci-

[350] De este quinto elemento habla también Cicerón (*Tusc.* I 11, 22) cuando dice que «Aristóteles estima que existe un quinto elemento especial, de donde proviene el pensamiento...», y en *Academica* I 7, 26: «Aristóteles admitía un elemento especial del cual estaban formados los astros y las almas, y que difería de los cuatro primeros...», es decir, del fuego, aire, agua y tierra. Pero lo cierto es que Aristóteles no dice que la mente esté compuesta de este quinto elemento.

miento, la anatomía y la edad de todos los animales! ¡Cuánto también sobre las cosas que nacen de la tierra![351]. ¡De qué variedad de cosas averiguaron las causas por las que se produce cada una y explicaron la manera en que se produce! Toda esta abundancia de estudios proporciona muchos y muy firmes argumentos para explicar la naturaleza de cada cosa. Por lo tanto, en lo que a mí se me alcanza, no creo que hubiera motivo para cambiar el nombre; pues, aunque no los siguiera en todo, no por eso dejaba de ser su discípulo. Por lo demás, también a Epicuro, al menos en la física, lo considero democríteo. Hace unos cuantos cambios o, si se quiere, muchos; pero en la mayoría de los puntos, y sobre todo en los más importantes, dice lo mismo[352]. Al hacer otro tanto vuestros filósofos, no muestran mucho agradecimiento a los autores originales.

6, 14 »Pero sobre esto ya es bastante. Veamos ahora, por favor, acerca del supremo bien, que es la clave de la filosofía, qué novedades aportó Zenón y por qué se apartó de sus antecesores como los hijos de los padres. En este punto, aunque tú, Catón, has explicado claramente qué es para los estoicos este fin de los bienes y de qué manera lo definen, volveré, con todo, a exponerlo yo para que comprendamos, si nos es posible, qué aportó Zenón de nuevo. Los filósofos anteriores, particularmente Polemón, habían afirmado que el supremo bien es vivir de acuerdo con la naturaleza; pero los estoicos dicen que esta afirma-

[351] Este mismo circunloquio lo emplea CICERÓN en otros pasajes (*Academica* I 7, 26; *De nat. deor.* II 11, 29 y 33), porque no había en latín un nombre que englobara todos los géneros.

[352] También en *Academica* I 2, 6, dice CICERÓN, insistiendo en esta semejanza entre los dos filósofos, por boca de Varrón: «Si yo, por ejemplo, siguiera en física las doctrinas epicúreas, es decir, las de Demócrito...»

ción significa tres cosas: la primera, vivir aplicando el co-
nocimiento de lo que sucede por ley natural; esto, dicen
ellos, es lo que Zenón entiende por fin, y explica lo que
tú has definido como 'vivir de acuerdo con la naturaleza'.
La segunda es tanto como decir: 'vivir observando todos 15
o el mayor número de los deberes intermedios'. Expuesto
así, esto no está de acuerdo con lo anterior. En efecto,
aquello es lo recto (así traducías *katórthōma*) y sólo perte-
nece al sabio, mientras que lo segundo es propio de cierto
deber incoado y no acabado, lo cual está al alcance de
algunos insensatos. La tercera, finalmente, es 'vivir gozan-
do de todas o, al menos, de las principales cosas que están
de acuerdo con la naturaleza'. Esto no depende únicamen-
te de nuestra conducta, pues abarca no sólo el género de
vida que disfruta con la virtud, sino también las cosas que
están de acuerdo con la naturaleza, pero no en nuestro
poder. Este supremo bien que se percibe en la tercera sig-
nificación, y la vida basada en el supremo bien, porque
está unida a ella la virtud, sólo corresponde al sabio, y
éste es el fin de los bienes, tal como leemos en los mismos
estoicos, establecido por Jenócrates y Aristóteles. Por eso,
aquella primera constitución de la naturaleza por la que
también tú has comenzado, la exponen ellos más o menos
en estos términos.

»Todo ser natural quiere conservarse, es decir, preser- 7, 16
var su identidad y permanecer en su especie [353]. Para esto
dicen que se han buscado también artes que ayuden a la
naturaleza, entre las cuales se cuenta, en primer lugar, el
arte de vivir, que defiende lo que ha sido dado por la natu-
raleza y adquiere lo que falta. Los mismos filósofos divi-

[353] Esta teoría la desarrollará Cicerón en el cap. 9 del libro siguiente.

dieron la naturaleza del hombre en alma y cuerpo. Y después de establecer que cada una de estas dos partes es apetecible por sí misma, afirmaban también que las virtudes de una y otra merecían ser buscadas por sí mismas, y al anteponer con alabanzas casi infinitas el alma al cuerpo, también anteponían las virtudes del alma a los bienes del
17 cuerpo. Pero como sostenían que la sabiduría es la guardiana y protectora del hombre entero, una especie de compañera y ayudante de la naturaleza, decían que el oficio de la sabiduría era, puesto que tutelaba a este ser compuesto de alma y cuerpo, ayudarlo y conservarlo en una y otra parte. Después de establecer, para comenzar, estos primeros principios, al proseguir su análisis con más detenimiento, pensaban que era relativamente fácil dar una explicación de los bienes del cuerpo; sobre los bienes del alma investigaron con más diligencia, y, en primer lugar, descubrieron en ellos las simientes de la justicia, y fueron los primeros entre todos los filósofos que enseñaron que los padres aman por ley natural a sus hijos, y dijeron que la naturaleza, con un impulso que es anterior en el tiempo, une a hombres y mujeres en matrimonio, y que de esta raíz nacía el afecto entre los consanguíneos. Partiendo de estos principios, indagaron el origen y desarrollo de todas las virtudes. De aquí nacía también la grandeza de alma, con la que fácilmente se podía resistir y hacer frente a la fortuna, puesto que los bienes más grandes estaban en poder del sabio; y en cuanto a los cambios y los golpes de la fortuna, fácilmente los superaba una vida dirigida por
18 los preceptos de los antiguos filósofos. Por otra parte, de estos principios suministrados por la naturaleza surgía cierta amplitud de bienes, en parte procedentes de la contemplación de las cosas ocultas, porque el amor a la ciencia era innato en la mente, y de ese amor procedía también

el deseo de investigar las razones y discutirlas; y puesto que el hombre es el único animal dotado de pudor y vergüenza, el único que busca el trato asiduo y la sociedad de sus semejantes y cuida, en todo lo que hace o dice, no ejecutar nada que no sea moral y decoroso, estos principios o semillas, como antes los llamé, dados por la naturaleza, han hecho que lleguen a total perfección la templanza, la modestia, la justicia y la moralidad en general.

»Aquí tienes, Catón —le dije—, el esbozo doctrinal 8, 19
de los filósofos de que hablo. Una vez expuesto, me gusta-
ría saber cuál es la causa de que Zenón se apartara de
esta antigua escuela, y qué es lo que no aprobó en estas
doctrinas; ¿acaso la afirmación de que toda criatura quiere
conservarse?, ¿o que todo animal está encomendado a sí
mismo, de manera que quiera permanecer en su especie
y conservarse incólume?, ¿o bien que, identificándose el
fin de todas las artes con el que principalmente busca la
naturaleza, debe establecerse el mismo para el arte de la
vida en su conjunto?, ¿o tal vez que, pues estamos com-
puestos de alma y cuerpo, estas dos partes y sus correspon-
dientes virtudes deben ser aceptadas por sí mismas? ¿Aca-
so le desagradó que se atribuyera tanta supremacía a las
virtudes del alma? ¿Le pareció mal lo que enseñan aque-
llos filósofos acerca de la prudencia, del conocimiento de
las cosas, de la sociedad del género humano, así como de
la templanza, de la modestia, de la grandeza de alma y
de la moralidad en general? Confesaron los estoicos que
todo esto está muy bien dicho y que no fue esta la causa
del cisma de Zenón. Dirán, creo yo, que los antiguos 20
habían cometido otros grandes errores y que él, buscador
ardiente de la verdad, no pudo en modo alguno soportar-
los. Pues ¿qué cosa más torcida, más insostenible y más

necia que poner entre los bienes la salud, la ausencia de dolor, la integridad de la vista y de los otros sentidos, en lugar de decir que, entre todas estas cosas y sus contrarias, no hay diferencia alguna? En efecto, todas estas cosas que ellos llaman bienes no son bienes sino 'cosas preferidas'; y, de la misma manera, los antiguos afirmaron neciamente que las excelencias corporales debían buscarse por sí mismas; más bien se las debe aceptar que buscar; por último, comparada con la vida que se busca total y exclusivamente en la virtud, aquella otra vida que abunda también en las demás ventajas que están de acuerdo con la naturaleza, no debe ser más deseada, sino más aceptada; y aunque la virtud misma hace la vida tan feliz que su felicidad no puede ser mayor, sin embargo, algo les falta a los sabios, aunque sean felicísimos; y, por eso, procuran alejar de sí los dolores, las enfermedades y la debilidad.

9, 21 »¡Oh fuerza grande de ingenio y justa razón para crear una nueva doctrina! Pero continuemos. Se siguen, pues, aquellas consecuencias que tú muy doctamente has abarcado, a saber, que la ignorancia, la injusticia y los demás vicios de todos los hombres son semejantes; que todos los pecados son iguales, y que aquellos que por naturaleza y por la enseñanza recibida han adelantado mucho en el camino de la virtud, si no la han conseguido plenamente, son sumamente desgraciados y entre su vida y la de los mayores malvados no existe ninguna diferencia; así, Platón, hombre tan ilustre, si no hubiera sido sabio, no habría vivido mejor ni más felizmente que el hombre más malvado del mundo. Esto es, sin duda, la corrección y enmienda de la filosofía antigua, corrección y enmienda que no podrán jamás tener acceso alguno ni a la ciudad ni al

foro ni al senado. Pues ¿quién podría soportar a un hombre que trata de presentarse como inventor del arte de vivir con austeridad y sabiduría, y se limita a cambiar los nombres de las cosas, y que, pensando como todo el mundo y dando a las cosas la misma significación, altera sólo las palabras sin cambiar en nada las ideas? El defensor de 22
una causa, cuando en el epílogo aboga por un reo, ¿dirá que el destierro y la confiscación de los bienes no son males?, ¿que son cosas que se deben rechazar pero no rehuir?, ¿y que un juez no debe tener piedad? Supongamos que Aníbal se hubiera acercado a las puertas de Roma [354] y hubiera arrojado un dardo por encima de la muralla; si alguien hablara ante la asamblea del pueblo, ¿se atrevería a decir que no es un mal ser hecho prisionero ni ser vendido como esclavo ni ser matado ni perder la patria? ¿Acaso el senado, al conceder el triunfo al Africano, hubiera podido usar la fórmula 'en recompensa de su valor y de su buena fortuna' [355], si es cierto que el valor y la felicidad sólo pueden atribuirse al sabio? ¿Qué clase de filosofía es ésta que habla en el foro como todo el mundo y en sus libros con un lenguaje propio? Sobre todo cuando las ideas que expresan con sus palabras no cambian en nada, sino que permanecen siempre las mismas con términos diferentes. Pues ¿qué más da que a las riquezas, al poder, a la 23

[354] Emplea aquí Cicerón la famosa frase *Hannibal ad portas,* grito de los romanos después de la batalla de Cannas, cuando Aníbal se acercó a Roma, aunque nunca intentó el asalto definitivo. Dicho grito se convirtió en una exclamación con valor de aforismo ante la amenaza de un enemigo o de un peligro serio, y ha pasado a todas las literaturas modernas, citado siempre en latín.

[355] Se refiere a la expresión *eius uirtute aut felicitate,* que formaba parte de la frase solemne del decreto por el que el senado concedía los honores del triunfo.

salud, las llames bienes o cosas preferidas, si el que las llama bienes no les da más importancia que tú que las llamas cosas preferidas? Y, así, un hombre distinguido en sumo grado y serio, digno de aquella conocida amistad con Escipión y con Lelio, Panecio, al escribir a Quinto Tuberón [356] sobre el modo de soportar el dolor, en ningún momento afirmó que el dolor no es un mal, cosa que debería ser su tesis principal, si pudiera probarse, sino que explicó en qué consistía y cuál era su naturaleza, y cuán contrario es al hombre, y, por último, cuál es el método para soportarlo; su manera de pensar, puesto que fue un estoico, me parece condenar la vaciedad de esa terminología vuestra.

10, 24 »Pero para acercarme más, Catón, a lo que has dicho, discutamos con mayor precisión y comparemos las doctrinas que acabas de exponer con aquellas que yo prefiero a las tuyas. Los principios que os son comunes con los antiguos los damos por admitidos; discutamos, si te parece bien, los controvertidos.» «La verdad es —dijo— que a mí me agrada discutir con más agudeza, y, como tú mismo has dicho, con mayor precisión. Pues los argumentos que has presentado hasta ahora son de carácter popular; pero yo espero de ti algo más selecto.» «¿De mí esperas tú eso? —le contesté—; lo procuraré a pesar de todo, y si no se me ocurren bastantes argumentos, no rehuiré los que tú
25 llamas populares. En primer lugar, reconozcamos que la

[356] De este Quinto Elio Tuberón habla también CICERÓN en *Academica* II 44, 135, y *Tusculanas* IV 2, 4. Era hijo de una hermana de Escipión Africano el Mayor. Fue tribuno de la plebe el año 133 a. C., y se opuso a las tentativas de Tiberio Graco. Según CICERÓN, *Bruto* 31, 117, fue un orador mediocre, pero muy hábil en la disputa, y llevó una vida sumamente austera.

naturaleza nos ha infundido el amor a nosotros mismos y que el primer deseo que ha puesto en nosotros es el de nuestra propia conservación. Sobre esto estamos de acuerdo; viene después el tomar conciencia de quiénes somos, para que podamos conservarnos tal como debemos ser. Somos, pues, hombres; constamos de alma y cuerpo, que están constituidos de cierta manera, y, tal como reclama el primer apetito natural, es preciso que los amemos y que, partiendo de ellos, establezcamos aquel fin del supremo y último bien; si nuestros principios son verdaderos, es necesario que dicho bien esté constituido de tal modo que comprenda el conjunto más completo y más perfecto de
cosas conformes con la naturaleza. Éste es, pues, el fin 26
que ellos mantuvieron, y lo que yo he dicho con muchas palabras y ellos más brevemente: 'vivir de acuerdo con la naturaleza', esto es lo que ellos consideran como el bien supremo.

»Bien, que esos estoicos nos expliquen ahora, o más 11
bien tú mismo (pues ¿quién puede hacerlo mejor?), cómo es posible que, partiendo de los mismos principios, lleguéis a la conclusión de que vivir moralmente (es decir, vivir virtuosamente o de acuerdo con la naturaleza) es el sumo bien, y cómo y en qué lugar habéis abandonado súbitamente el cuerpo y todas las cosas que, estando de acuerdo con la naturaleza, no dependen de nosotros y, finalmente, el deber mismo. Pregunto, pues, cómo tan grandes recomendaciones hechas por la naturaleza han sido súbitamen-
te abandonadas por la sabiduría. Pues si no buscáramos 27
el supremo bien del hombre, sino el de algún viviente que no tuviera más que alma (séanos permitido imaginar ficciones de esta clase para encontrar más fácilmente la verdad), aun así, no le convendría a esa alma este fin vuestro.

En efecto, reclamaría la salud y la ausencia de dolor, de-
searía también la conservación de sí misma y la seguridad
de estas cosas, y se propondría como fin el vivir de acuer-
do con la naturaleza, que es, como he dicho, poseer las
cosas que están de acuerdo con la naturaleza, o todas, o
28 la mayor parte y las más importantes. Pues como quiera
que se construya un viviente, es necesario que, aun sin te-
ner cuerpo, como hemos supuesto, tenga, sin embargo, en
el alma algunos rasgos semejantes a los que hay en el cuer-
po, de suerte que de ningún modo puede imaginarse el su-
premo bien si no es como yo lo he expuesto. Por otra
parte, Crisipo, al explicar las diferencias de los vivientes,
dice que unos sobresalen por el cuerpo, otros por el alma
y algunos por las dos cosas; y después trata de lo que con-
viene establecer como fin para cada una de las especies
de animales. Pero, habiendo colocado al hombre en la ca-
tegoría señalada por la excelencia del alma, le atribuyó un
supremo bien de tal naturaleza que parecía no que sobre-
salía en él el alma, sino que no era más que alma.

12 »Únicamente podría ponerse en la virtud sola el bien
supremo, si existiera un viviente que constara exclusiva-
mente de espíritu, pero de tal modo que este espíritu no
tuviera en sí nada que fuera conforme a la naturaleza, como
29 lo es la salud. Pero esto ni siquiera puede pensarse sin
que la misma idea implique una contradicción.

»Mas, si dicen que ciertas cosas se oscurecen y no se advierten porque son muy pequeñas [357], también nosotros lo admitimos; eso lo dice Epicuro incluso acerca del placer, que los placeres muy pequeños se eclipsan con frecuencia y desaparecen; pero no son de esta clase ventajas

[357] Como se expuso en el libro anterior: III 14, 45.

corporales tan grandes, tan prolongadas y tan numerosas. Así, pues, de las cosas que por su insignificancia se eclipsan solemos decir que no nos importa nada tenerlas o no tenerlas (del mismo modo que, como tú decías, es indiferente servirse de una lámpara a pleno sol o añadir un teruncio al capital de Creso)[358]. Pero en las cosas que no 30
se produce tan gran oscurecimiento puede suceder, a pesar de todo, que su interés no sea grande; por ejemplo, si se concede un mes más de igual felicidad a quien ha vivido diez años felizmente, esta grata añadidura, que tiene cierta importancia, es un bien; pero si no se concede esto, no queda inmediatamente destruida la vida feliz. Los bienes del cuerpo son, más bien, semejantes a este ejemplo que acabo de poner. Tienen, en efecto, un acrecentamiento cuya obtención merece un esfuerzo; de manera que me parece que los estoicos bromean a veces cuando dicen que, si a una vida virtuosa se le añade una redoma o una rascadera, el sabio preferirá la vida con estos aditamentos, mas no por eso será más feliz. ¿Es esto una comparación? 31
¿No es mejor tomarlo a risa que refutarlo seriamente? Pues ¿quién no merecerá que se rían de él con toda razón, si le preocupa tener o no tener una redoma? En cambio, si alguien alivia a otro de una deformidad corporal o del tormento del dolor, merecería mucha gratitud, y, si nuestro sabio se ve obligado por un tirano a soportar el suplicio del potro, no tendrá el mismo semblante que si ha perdido una redoma, sino que en el trance de afrontar un combate grande y difícil, y viendo que ha de combatir con un terrible adversario, el dolor, acudirá a todas las razones de fortaleza y paciencia, para emprender con su auxilio aquel difícil y, como he dicho, gran combate. Además, no trata-

[358] Sobre Creso, cf. las nn. 213 y 302.

mos de averiguar qué es lo que se oscurece o se pierde por ser demasiado pequeño, sino qué es de tal naturaleza que pueda completar la totalidad. Un placer entre muchos se eclipsa en esa vida voluptuosa; pero, por pequeño que sea, forma parte de una vida basada en el placer. Una pequeña moneda se pierde entre las riquezas de Creso, pero forma parte de ellas. Por tanto, piérdanse también en la vida feliz las cosas que decimos que están de acuerdo con la naturaleza, pero admitamos que forman parte de esa vida feliz.

13, 32 »Y si, como debemos reconocer ambos, existe cierto apetito natural que busca las cosas que son conformes a la naturaleza, de todas ellas debe hacerse una suma. Hecho esto, será lícito investigar con detenimiento la magnitud de las cosas y cuánta importancia tiene cada una para vivir felizmente, así como esos mismos oscurecimientos que, a causa de su pequeñez, casi, o sin casi, se producen. ¿Y qué decir de aquello en lo que no hay desacuerdo? Pues no hay nadie que haya sostenido jamás que no es semejante a todos los seres naturales aquello a lo que tienden todos, que es el término final de las cosas apetecibles. En efecto, todo ser natural se ama a sí mismo. Pues ¿cuál es el que renuncia a sí mismo o a una parte de sí o a la integridad o al vigor de dicha parte o al movimiento o al reposo de cualquiera de las cosas que son conformes a la naturaleza? ¿Y qué ser natural ha olvidado su constitución primera? No hay ninguno que no trate de conservar
33 su propia fuerza desde el principio hasta el fin. ¿Cómo es posible, entonces, que la naturaleza humana sea la única que abandone al hombre, que se olvide del cuerpo, que ponga el supremo bien no en la totalidad del hombre, sino en una parte de él? ¿Cómo, por otra parte, se mantendrá

el principio que ellos mismos reconocen y que es universalmente admitido, que ese fin último del que tratamos es para todos los seres naturales semejante? Pues sólo sería semejante si también en los demás seres naturales fuese el bien final para cada uno lo que en cada uno sobresale. Tal es, en efecto, el bien final a juicio de los estoicos. 34
¿Por qué dudas, pues, en cambiar los principios de la naturaleza? Pues cuando dices que todo animal, tan pronto como nace, se aplica a amarse y se ocupa de su propia conservación, ¿por qué no dices, más bien, que todo animal se aplica a lo mejor que hay en él y sólo se ocupa de su custodia y que los demás seres naturales no hacen sino conservar lo mejor que hay en cada uno de ellos? Pero ¿cómo hablar de lo mejor, si, por otra parte, no hay nada bueno? Y si también lo demás es apetecible, ¿por qué el término final de las cosas apetecibles no es el resultado de la apetencia de todas ellas o, al menos, de las más numerosas y más importantes? Fidias puede comenzar una estatua y acabarla, o puede recibirla comenzada por otro y terminarla; a esto último se asemeja la sabiduría; pues no engendró al hombre ella misma, sino que lo recibió incoado por la naturaleza; mirando, pues, a ésta, debe acabarlo como si se tratara de una estatua. Pero ¿cómo incoó 35
al hombre la naturaleza, y cuál es la tarea y cuál la obra de la sabiduría? ¿Qué es lo que debe ser terminado y perfeccionado por ella? Si no hay nada que perfeccionar en él más que cierto movimiento de la inteligencia, es decir, la razón, necesariamente el último fin de ésta será obrar conforme a la virtud; pues la virtud es la perfección de la razón; si lo único que hay que perfeccionar es el cuerpo, los bienes supremos serán la salud, la carencia de dolor, la hermosura y el resto.

14, 36 »Pero ahora se trata del supremo bien del hombre [359]. ¿Por qué dudamos, entonces, en inverstigar qué es lo que se ha realizado en la totalidad de su naturaleza? Pues, aceptándose universalmente que todo el deber y la función de la sabiduría consisten en perfeccionar al hombre, unos (para que no pienses que hablo sólo contra los estoicos) aducen teorías que ponen al supremo bien en la categoría de lo que está fuera de nuestro alcance, como si se tratara de algún ser inanimado; otros [360], por el contrario, como si el hombre no tuviera cuerpo, sólo se preocupan del alma, a pesar de que el alma misma no es un no sé qué inconsistente (pues esto no puedo entenderlo), sino que está incluida en cierto género de cuerpo, de suerte que ni siquiera ella se contenta con la virtud sola, sino que busca la carencia de dolor. Por tanto, unos y otros hacen lo mismo que si descuidaran el flanco izquierdo y protegieran el derecho, o, en relación con el alma misma, fomentaran, como hizo Erilo [361], el conocimiento y abandonaran la acción. En efecto, la doctrina de todos estos que desprecian muchas cosas al elegir algo a lo que adherirse está como mutilada; por el contrario, la doctrina completa y plena es la de quienes, al tratar el supremo bien del hombre, no dejaron desprovista de defensa ninguna parte del alma ni del cuerpo.

37 »Pero vosotros, Catón, porque la virtud, como todos confesamos, ocupa en el hombre el lugar más alto y más sobresaliente y porque creemos que los sabios son hombres cabales y perfectos, cegáis los ojos de nuestras almas con

[359] Es decir, de un ser que no es ni sólo alma ni sólo cuerpo, sino que tiene una naturaleza completa formada de alma y cuerpo.

[360] Los del primer grupo son los que consideran bienes las cosas que se refieren al cuerpo, como Aristipo, Epicuro, Jerónimo, Carnéades; los otros, entre los que se encuentran los estoicos, son los que ponen el supremo bien sólo en el espíritu.

[361] Sobre este Erilo de Cartago, véase la n. 159.

el brillo de la virtud. En todo ser animado hay algo supremo y óptimo, por ejemplo, en los caballos y en los perros, que, sin embargo, también necesitan estar libres de dolor y tener salud; del mismo modo en el hombre se alaba, sobre todo, la perfección en lo mejor que hay en él, es decir, en la virtud. Así, pues, me parece que no consideráis bastante cuál es el camino y cuál el adelanto de la naturaleza. Pues lo que hace con los cereales, que, cuando los ha llevado desde la hierba a la espiga, abandona la hierba y la tiene en nada, no lo hace con el hombre cuando lo ha conducido hasta el uso de la razón. Pues siempre admite lo nuevo sin renunciar a lo primero que dio. Y, así, a los 38
sentidos añadió la razón y, conseguida la razón, no abandonó los sentidos. Si, por ejemplo, el cultivo de la vid, cuyo fin es lograr que la vid con todas sus partes se mantenga en el mejor estado posible —al menos entendámoslo así (ya que también a nosotros nos está permitido, como a vosotros, servirnos de ficciones para explicarnos mejor)—, si el cultivo de la vid, digo, residiera en la vid misma, desearía, creo yo, todo lo conveniente para cultivar la vid, como antes, pero se preferiría a sí mismo a todas las partes de la vid y juzgaría que no hay nada en la vid mejor que él mismo; de manera semejante, el sentido, cuando se añade a la naturaleza, protege ciertamente a ésta, pero también se protege a sí mismo; mas, cuando se añade la razón, se sitúa en un dominio tan grande, que todos aquellos primeros dones de la naturaleza quedan sometidos a su tutela. Así, pues, no renuncia al cuidado de aquellas 39
cosas, sino que, teniéndolas a su cargo, debe gobernar la totalidad de la vida; por eso, no puedo asombrarme bastante de la inconsecuencia de los estoicos. Afirman, en efecto, que el apetito natural, que ellos llaman *hormé,* y también el deber e incluso la virtud misma, pertenecen a aque-

lla clase de cosas que son conformes a la naturaleza. Pero, cuando quieren llegar al supremo bien, saltan por encima de todo y nos dejan dos tareas en vez de una, a saber, tomar ciertas cosas y apetecer otras, en lugar de incluir ambos fines en uno solo.

15, 40 »Pero decís que la virtud no puede establecerse, si lo que es extraño a la virtud contribuye a la felicidad de la vida. Es todo lo contrario: no hay manera de establecer la virtud, si todo lo que elige y lo que rechaza no se lleva a una sola suma. Pues, si precindimos por completo de nosotros, caeremos en los errores y pecados de Aristón [362] y olvidaremos los principios que hemos atribuido a la virtud misma; y si no prescindimos de esas cosas, pero no las referimos al término del supremo bien, no distaremos mucho de la extravagancia de Erilo, pues tendremos que adoptar dos normas de vida. Establece él, en efecto, dos bienes últimos separados, que, suponiendo que fuesen verdaderos, deberían unirse; pero ahora están tan separados que se excluyen mutuamente, lo cual es el colmo del des-
41 concierto. Por tanto, es lo contrario de lo que decís; pues de ningún modo puede establecerse la virtud si no incluye en sí los dones primeros de la naturaleza como integrantes de una totalidad. En efecto, no se ha buscado una virtud que abandonara a la naturaleza, sino que la protegiera; pero la que vosotros aceptáis protege cierta parte y abandona el resto. Y la constitución misma del hombre, si pudiera hablar, diría que sus primeras como tentativas de deseo tendían a conservarse en el estado natural en que había nacido. Pero aún no aparecía bastante claro el principal deseo de la naturaleza. Que se esclarezca, pues. ¿Qué otra

[362] De Aristón se habló ya en la n. 159.

cosa podrá entenderse, sino que no debe despreciarse ninguna parte de la naturaleza? Si no hay en ella más que la razón, el fin último de los bienes se encontrará sólo en la virtud; pero si hay también un cuerpo, ese esclarecimiento de la naturaleza tendrá, sin duda, como resultado que abandonemos las cosas que sosteníamos antes de la explicación. En consecuencia, vivir de acuerdo con la naturaleza consiste en apartarse de la naturaleza. Así como ciertos filóso- 42
fos [363] que, partiendo de los sentidos, se elevaron a concepciones más altas y más divinas, despreciaron luego los sentidos, así ésos, después de contemplar, habiendo partido de la apetencia de las cosas, la belleza de la virtud, despreciaron todo lo que habían visto, excepto la virtud, olvidando que la totalidad de la naturaleza de las cosas apetecibles se extiende tan ampliamente que llega desde los principios hasta los fines, y no comprenden que destruyen los fundamentos de aquellas cosas hermosas y admirables.

»Así, pues, me parece que todos los que afirmaron que 16, 43
el supremo bien consiste en vivir moralmente, se equivocaron, pero unos más que otros, y más que ninguno Pirrón [364], que, fuera de la virtud, no deja absolutamente nada que sea apetecible; después, Aristón, que no se atrevió a no dejar nada y admite como motivos de deseo del sabio 'cualquier cosa que se presente a su espíritu' y 'cualquier cosa que, por decirlo así, le salga al encuentro'. Éste es más razonable que Pirrón, porque admite algún género de deseo, pero menos que los demás, porque se aparta to-

[363] Probablemente, se refiere aquí a Platón y a los filósofos de la Academia antigua.

[364] Sobre este filósofo, y sobre Aristón, cf. la n. 159.

talmente de la naturaleza. Por su parte, los estoicos, al colocar el supremo bien solamente en la virtud, se asemejan a ellos; pero, en tanto que buscan un principio del deber, superan a Pirrón, y en cuanto no imaginan cosas que salen al encuentro, aventajan a Aristón [365]; pero, en cuanto no unen al fin de los bienes aquellas cosas que, según ellos, son convenientes a la naturaleza y deben ser adoptadas por sí mismas, se apartan de la naturaleza y, en cierto modo, no se diferencian de Aristón. Éste, en efecto, imaginaba no sé qué clase de cosas 'que salen al encuentro', y los estoicos admiten, ciertamente, los impulsos primarios de la naturaleza, pero los separan de los fines y de la totalidad de los bienes; cuando dan preferencia a estos impulsos para que haya cierta selección entre las cosas, parecen seguir a la naturaleza; pero, cuando afirman que tales impulsos no contribuyen en nada a la felicidad de la vida, abandonan de nuevo a la naturaleza.

44 »Lo que he dicho hasta aquí ha sido para mostrar por qué Zenón no tuvo ningún motivo para apartarse de la autoridad de los filósofos anteriores; examinemos ahora lo demás, a no ser, Catón, que tengas algo que objetar a esto o que yo me esté alargando demasiado.» «Ni lo uno ni lo otro —dijo él—, pues deseo que lleves a cabo esta exposición, y tu discurso no puede parecerme largo.» «Muy bien —le respondí—; pues ¿qué puede ser más grato para mí que discutir sobre la virtud con Catón, modelo

[365] Aristón y algunos filósofos estoicos opinaban que no había que dar reglas para la elección de las cosas y la conducta de las acciones, y que lo mejor que podía hacer el sabio era seguir sus propias inclinaciones. También SÉNECA (*Epístolas* 94, 2), hablando de Aristón, dice: «declara como muy provechosos los principios de la filosofía y la naturaleza del bien supremo; quien la entendió y la aprendió bien, se prescribe a sí mismo lo que ha de hacer en cada caso».

de todas las virtudes? Pero, en primer lugar, observa que 45
aquella famosa máxima vuestra, cabeza de todo el sistema, según la cual la moralidad es el único bien, y el bien supremo es vivir moralmente, será compartida por vosotros con todos los que ponen el supremo bien en la virtud sola; y vuestra afirmación de que no puede haber virtud si se incluye en ella cualquier otra cosa excepto la moralidad, la consideran suya también los que he citado hace poco [366]. Más justo me parecería que Zenón, al discutir con Polemón, de quien había recibido la idea de los impulsos primarios de la naturaleza, partiendo de principios comunes, señalara el primer punto en que se había detenido y de dónde procedía la causa de su discrepancia, y no que, uniéndose a quienes ni siquiera admitían que su supremo bien procediera de la naturaleza, usara los mismos argumentos y las mismas ideas que ellos usaban.

»Pero lo que no apruebo en manera alguna es que, 17, 46
después de haber enseñado que, a vuestro parecer, sólo es bueno lo que es moral, digáis luego, por el contrario, que es necesario que se propongan unos principios vinculados a la naturaleza y acomodados a ella, de cuya selección pueda nacer la virtud. Pues no debía hacerse consistir la virtud en la selección, de manera que precisamente el último de los bienes se acrecentara con alguna otra cosa. En efecto, todo lo que debe tomarse, elegirse o desearse, debe estar incluido en la totalidad de los bienes, de suerte que quien la haya alcanzado no desee nada más. ¿No ves cómo para quienes esa totalidad reside en el placer está claro lo que han de hacer o dejar de hacer; cómo ninguno de ellos duda a dónde tienden todos los deberes, qué es lo

[366] Es decir, Pirrón y Aristón, citados en el párrafo 43.

que deben seguir y lo que deben evitar? Aceptemos que el supremo bien sea el que yo defiendo ahora; al punto se pone de manifiesto cuáles son los deberes y cuáles las acciones. Vosotros, en cambio, que no os proponéis sino lo recto y lo moral, no podréis averiguar de dónde nace
47 el principio del deber y de la acción. Así, pues, todos los que lo buscáis, tanto los que dicen que siguen cualquier cosa que les venga a la mente o que les salga al encuentro, como vosotros mismos, volveréis a la naturaleza. Pero la naturaleza os responderá, con razón, que es un contrasentido buscar en otra parte el fin último de la vida feliz y pedirle a ella los principios de las acciones; pues hay un solo fundamento en que se basan los principios de la conducta y los bienes supremos, y así como se ha desechado la teoría de Aristón, que afirmaba que no hay diferencia alguna entre una cosa y otra, y que, fuera de las virtudes y de los vicios, no hay cosas entre las cuales exista, en absoluto, la menor diferencia, así también yerra Zenón al afirmar que en ninguna cosa, a no ser en la virtud o en el vicio, existe la menor propensión para alcanzar el supremo bien, y que si es cierto que las demás cosas no tienen ninguna importancia para la felicidad, hay, sin embargo, en ellas incentivos que invitan a desearlas; ¡como si este deseo fuera indiferente para la adquisición del supremo
48 bien! Y ¿qué cosa es menos lógica que afirmar que, una vez conocido el supremo bien, se vuelven a la naturaleza para pedirle el principio de la conducta, es decir, del deber? Porque no es la consideración de la acción o del deber la que nos impulsa a desear las cosas que están de acuerdo con la naturaleza, sino que, por el contrario, son esas cosas las que mueven el deseo y la acción.

»Paso ahora a aquellas breves sentencias tuyas, que 18
considerabas concluyentes [367]; en primer lugar, aquella cuya brevedad es insuperable: 'Todo lo bueno es laudable; ahora bien, todo lo laudable es moral, luego todo lo bueno es moral.' ¡He aquí un puñal de plomo! Pues ¿quién va a concederte la primera premisa (concedida la cual, sobra la segunda; pues, si todo lo bueno es laudable, todo lo
bueno es moral)? Pero ¿quién te concederá eso, excepto 49
Pirrón, Aristón y otros parecidos, a quienes tú no apruebas? Aristóteles, Jenócrates y todos los de esta ilustre familia no te lo concederán, pues dicen que la salud, las fuerzas, las riquezas, la gloria y otras muchas cosas son buenas, pero no dicen que sean laudables. Y éstos, ciertamente, sin hacer consistir el soberano bien en la virtud sola, anteponen la virtud a todas las cosas. ¿Qué crees que harán los que han separado totalmente la virtud del supremo bien, como Epicuro, Jerónimo [368] y los que defienden
el supremo bien de Carnéades? ¿Y cómo podrán conce- 50
dértelo Califón o Diodoro, que añaden a la moralidad algo que no es del mismo género? ¿Acaso te parece bien, Catón, dando por sentado lo que no se te ha concedido, sacar la conclusión que te agrade? Lo que tú haces es un sorites, razonamiento que vosotros consideráis por demás vicioso [369]: 'todo lo bueno es deseable; lo deseable debe ser buscado; lo que debe ser buscado es laudable', y el resto de la gradación. Pero yo me detengo aquí; pues, de

[367] Se refiere a los silogismos ya anticipados en III 8, 27.

[368] Sobre el peripatético Jerónimo de Rodas, cf. la n. 131.

[369] No era precisamente este sorites el que encontraron vicioso los estoicos, sino el sorites en general, como forma de argumentación. En otro pasaje, hablando del sorites, dice CICERÓN (*Tusc.* II 28, 92): «Ciertamente, una posición resbaladiza y peligrosa, y una clase de silogismo que últimamente habéis declarado errónea.»

la misma manera, nadie te concederá que lo que debe ser buscado sea laudable. Y en verdad es muy poco concluyente y, sobre todo, obtuso el argumento, no tuyo, sino de aquellos que afirman que la vida feliz es digna de orgullo, porque no puede ser que alguien se enorgullezca justa-
51 mente si no es moral. A Zenón le concederá esto Polemón, e incluso su maestro y toda aquella escuela, y los demás que, poniendo la virtud muy por encima de todas las cosas, le añaden, no obstante, algo para la definición del supremo bien. Pues, si la virtud es digna de orgullo, como lo es, y aventaja a las demás cosas tanto que apenas puede decirse, podrá ser feliz quien sólo esté dotado de virtud, aunque carezca de las demás cosas, y, sin embargo, no te concederá que nada, excepto la virtud, deba ser contado entre los bienes. En cambio, los que conciben el supremo bien sin la virtud, quizá no concedan que la vida feliz tenga algo de lo que en justicia pueda gloriarse; aunque ellos, ciertamente, se glorían a veces incluso de sus placeres.

19, 52 »Ya ves, pues, que o das por supuesto lo que no se te concede o bien lo que, aunque se te conceda, no te sirve para nada. Ciertamente, en todos estos argumentos, yo consideraría digno de la filosofía y de nosotros, sobre todo porque buscamos el supremo bien, corregir nuestra vida, nuestros propósitos y nuestros deseos más que nuestras palabras. Pues ¿quién puede cambiar de opinión al oír esas breves y agudas sentencias que, según dices, te deleitan? En efecto, cuando esperan y anhelan oír por qué el dolor no es un mal, los estoicos dicen que el dolor es áspero, molesto, odioso, contrario a la naturaleza, difícil de soportar, pero que, no habiendo en el dolor ningún engaño ni maldad ni malicia ni culpa, no deshonra, no es un mal. Quien oiga esto, si no se echa a reír, no se irá con más

firmeza para soportar el dolor que la que tenía al llegar. Tú, sin embargo, afirmas que no puede ser esforzado quien 53
considere el dolor como un mal [370]. ¿Por qué ha de ser más valeroso, si cree lo que tú mismo admites, que el dolor es áspero y apenas soportable? La timidez nace de las cosas, no de las palabras. Y afirmas que, si se quita una sola letra de vuestra doctrina, se vendrá toda abajo [371]. ¿Te parece, pues, que suprimo una letra, o páginas enteras? Aun admitiendo que los estoicos hayan conservado el orden de las cosas, según el elogio que les has tributado, y la unión y conexión de todo, tal como decías, sin embargo no debemos seguirlos, aunque las conclusiones que sacan de principios falsos sean congruentes y no se desvíen de su propósito. Pues bien, tu admirado Zenón, al es- 54
tablecer sus principios, se apartó de la naturaleza, y, habiendo hecho consistir el supremo bien en la excelencia del carácter que llamamos virtud, y habiendo dicho que no existe ningún otro bien, sino lo moral, y que es imposible la virtud si fuera de ella hay unas cosas mejores o peores que otras, sacó de estos principios las consecuencias lógicas. Dices bien; no puedo negarlo. Pero esas consecuencias son tan falsas que las premisas de donde han salido no pueden ser verdaderas. Los dialécticos, como sabes, nos 55
enseñan que, si las consecuencias de una proposición son falsas, es, asimismo, falsa aquella proposición. De ahí aquel silogismo, no sólo verdadero, sino tan evidente que los dialécticos ni siquiera consideran necesario demostrarlo: si aquello es cierto, también esto; ahora bien, esto no lo es, luego tampoco aquello. Así destruidas vuestras conse-

[370] Sobre esta idea, cf. lo que dice Cicerón en este mismo tratado, III 8, 29.

[371] Cf. lo dicho en III 22, 74.

cuencias, se destruyen vuestros principios. ¿Y cuáles son vuestras consecuencias? Todos los que no son sabios son igualmente desgraciados; todos los sabios son sumamente dichosos; todas las acciones buenas son iguales; todos los pecados son parejos; estas afirmaciones, a primera vista magníficas, bien examinadas resultaban menos convincentes. En efecto, el sentido común, la naturaleza de las cosas y la verdad misma parecían gritar que no puede admitirse que no existe ninguna diferencia entre las cosas que Zenón igualaba.

20, 56 »Después, tu pequeño fenicio (pues, como sabes, los de Citium, clientes tuyos, proceden de Fenicia) [372], y como tal inteligente, al no prosperar su causa, porque la naturaleza luchaba contra él, comenzó a dar un giro a sus palabras; y, en primer lugar, admitió que las cosas que nosotros llamamos buenas fueran consideradas estimables y conformes con la naturaleza; luego comenzó a reconocer que para el sabio, es decir, para el hombre sumamente feliz, era, sin embargo, más ventajoso poseer también lo que no se atreve a llamar bienes, pero concede que son cosas conformes con la naturaleza; y afirma que Platón, aunque no fuera sabio, no estaría en la misma situación que Dionisio el tirano [373]; para éste, pues nada podía esperar de

[372] Cicerón llama fenicio a Zenón, porque era de Citium, ciudad de Chipre, antigua colonia de los fenicios. Catón, el año 58 a. C., redujo la isla de Chipre a provincia romana, siendo, por lo tanto, según la costunbre de entonces, clientes suyos todos los habitantes de la isla.

[373] Dionisio de Siracusa, llamado el Antiguo, se impuso engañando al pueblo y asalariando al ejército. Invitó a vivir en su corte a Platón, que pronto se hizo amigo de Dión, cuñado del tirano. Disgustado Dionisio por algunas reflexiones del filósofo contra la tiranía, se lo entregó a Polis, embajador de los lacedemonios, para que lo vendiera como esclavo. Polis vendió a Platón en Egina, y el filósofo estuvo a punto de

la sabiduría, lo mejor era morir; para aquél, porque podía esperarlo, vivir. Decía también que, de los pecados, unos son tolerables, y otros de ningún modo, porque unos son transgresiones contra un mayor número de deberes, y los otros, contra un número menor; asimismo, que entre los insensatos los hay que de ninguna manera pueden llegar a ser sabios, y otros que podrían alcanzar la sabiduría si
se esforzaran. Éste hablaba de otro modo que todo el 57
mundo, pero pensaba igual que los demás. En realidad, no daba menos importancia a las cosas que él decía que no eran bienes que quienes las consideraban bienes. ¿Qué pretendió entonces al combatir las denominaciones? Al menos debería haber suprimido algo importante y haber estimado aquellas cosas un poco menos que los peripatéticos, para dar la impresión de que no sólo hablaba, sino también pensaba de otro modo. Y ¿qué más decís sobre la felicidad, a la cual se refiere todo? Afirmáis que no consiste en la posesión de todo lo que la naturaleza desea, y la cifráis enteramente en la virtud sola. Y puesto que toda controversia suele basarse en la cosa o en el nombre, en uno y otro caso se origina o por el desconocimiento de la cosa o porque se le da un nombre erróneo. Si no hay ninguna de estas dos causas, debemos procurar emplear las palabras más usadas y las más apropiadas, es decir,
las que expresen la cosa con claridad. ¿Puede, acaso, 58
ponerse en duda que, si los antiguos no yerran en la cosa misma, sus palabras son más inteligibles? Examinemos, pues, sus ideas, y volvamos luego a las palabras.

---

perder la vida; pero un tal Aníceris de Cirene lo rescató y lo envió libre a Atenas. Dionisio el tirano tenía pretensiones de poeta; logró que se representara una de sus piezas teatrales, e incluso que le declararan vencedor en el concurso al que se presentó, sobornando a los jueces. Se dice que la alegría de este éxito le ocasionó la muerte.

21 »Dicen que la apetencia del alma se mueve cuando le parece que algo es conforme a la naturaleza; y que todas las cosas conformes a la naturaleza son dignas de cierta estima, y deben ser estimadas en proporción a la importancia de cada una; y, entre las cosas conformes a la naturaleza, unas no tienen en sí mismas nada de esa atracción apetitiva de la que ya hemos hablado muchas veces, y no se las considera ni morales ni laudables, mientras que otras despiertan el placer en todo ser animado, pero en el hombre también la razón; las que dependen de ésta se llaman morales, hermosas y laudables, y las anteriores reciben el nombre de naturales; éstas, unidas con las morales, com-
59 pletan y perfeccionan la felicidad. Y de todas esas ventajas a las que no dan más importancia quienes les dan el nombre de bienes que Zenón, que se lo niega, dicen que lo más excelente, con mucho, es lo moral y lo laudable; pero que, si tuviéramos que elegir entre dos cosas morales, una acompañada de la salud y otra de la enfermedad, no es dudoso hacia cuál de las dos nos guiaría la naturaleza; a pesar de lo cual, es tan grande la fuerza de la moralidad y es tanto lo que ésta aventaja y sobrepasa a todas las cosas, que ni los suplicios ni las recompensas pueden apartarla de lo que ella considera recto; y todas las cosas que parecen duras, difíciles, adversas, pueden ser aplastadas por esas virtudes de que nos ha dotado la naturaleza; no es que este triunfo sea fácil y la lucha despreciable (pues ¿dónde estaría entonces el mérito de la virtud?), pero serviría para hacernos comprender que no es en ellas donde reside la parte más importante de la felicidad o la desdicha.
60 En resumen, las cosas que Zenón llamó estimables, apetecibles y conformes a la naturaleza, aquéllos las llaman bienes; y llaman vida feliz a la que contiene la mayor parte o las más importantes de las cosas que he mencionado;

Zenón, en cambio, solo llama bien a lo que merece ser buscado por sí mismo y por su propia naturaleza, y sólo considera vida feliz la que transcurre acompañada de la virtud.

»Si la discusión ha de versar sobre las cosas, entre 22
tú y yo, Catón, no puede haber ningún desacuerdo; pues no hay nada sobre lo que tú pienses de otro modo que yo, con tal que, cambiadas las palabras, confrontemos las ideas mismas. También esto lo vio Zenón, pero se dejó arrebatar por la magnificencia y esplendor de las palabras; si lo que dice lo pensara, de acuerdo con lo que las palabras significan, ¿qué diferencia habría entre él y Pirrón o Aristón? Pero, si no estaba de acuerdo con éstos, ¿por qué se empeñó en oponerse con las palabras a aquellos
con quienes coincidía en los conceptos? ¿Qué dirías si 61
levantaran la cabeza aquellos discípulos de Platón y los que luego fueron discípulos de éstos y te hablaran así?: ‘Nosotros, M. Catón, que habíamos oído decir que eres gran cultivador de la filosofía, hombre justísimo, juez excelente y testigo integérrimo, nos hemos preguntado con admiración por qué nos posponías a los estoicos, cuya doctrina sobre los bienes y los males es la que Zenón aprendió de Polemón, aquí presente, y cuya terminología era a primera vista admirable, pero, una vez explicado su contenido, ridícula. Si aprobabas aquellas doctrinas, ¿por qué no adoptabas su propia terminología? Si te movía la autoridad, ¿por qué ponías delante de todos nosotros y de Platón mismo a un no sé quien? Sobre todo tú, que querías llegar a ser el primer ciudadano de la república, y para defenderla con la suprema dignidad que te caracteriza podrías recibir de nosotros la mejor preparación y aleccionamiento. Pues hemos sido nosotros quienes hemos inventa-

do esas disciplinas; nosotros hemos expuesto, desarrollado y marcado las normas; hemos escrito exhaustivamente sobre todos los géneros de gobierno, sobre su permanencia y sus cambios, y también sobre las leyes, las instituciones y las costumbres de los estados. En cuanto a la elocuencia, que es el mayor ornato de los hombres públicos, y en la que, según hemos oído, sobresales tanto, ¡qué gran ayuda hubieras hallado en nuestros libros!' Si te hubieran habla-
62 do así, ¿qué responderías a tales hombres?» «Te rogaría —dijo— que les contestaras por mí tú mismo, que les has dictado su discurso, o más bien te pediría que me dieras un poco de tiempo para responderles, si no fuera porque prefiero oírte ahora a ti y contestarles a ellos en otra ocasión, es decir, cuando te responda a ti.

23 »Pues bien, Catón, si quisieras contestar la verdad, tendrías que decir esto; no que tú dejaras de aprobar a hombres tan geniales y de tanta autoridad, sino que habías advertido que las verdades apenas vistas por ellos en tiempos tan antiguos habían sido examinadas a fondo por los estoicos, y que éstos no sólo las habían expuesto con más penetración, sino que las habían comprendido más sólida y fuertemente; puesto que, en primer lugar, afirman que la salud no es un bien apetecible, pero que debe buscarse, no porque el estar sano sea un bien, sino porque no deja de tener algún valor (tampoco los que no dudan en considerarla un bien parecen atribuirle demasiada importancia); que lo que tú no has podido tolerar es que esa especie de antiguos barbudos [374], como solemos llamar a nuestros

[374] Los antiguos romanos se dejaban crecer el cabello y la barba, como dice el mismo CICERÓN, *Pro Caelio* 14, 33: «Aquella encrespada barba que vemos en las estatuas y en las pinturas antiguas.» Los primeros barberos profesionales, según VARRÓN (*Res rusticae* II 11, 10), llega-

antepasados, hayan creído que si un hombre virtuoso tenía, además, buena salud, gozaba de buena reputación y era rico, tendría una vida preferible, mejor y más deseable que la de un hombre que, tan virtuoso como aquél, se viera, como el Alcmeón de Ennio,

...presa de la enfermedad, desterrado y en la indigencia[375]. 63

En verdad, aquellos antiguos no mostraron mucha agudeza al considerar aquella vida más deseable, más excelente y más feliz; los estoicos, en cambio, sólo la consideran preferible no porque sea más feliz, sino porque está más de acuerdo con la naturaleza, y, en su opinión, los que no son sabios son todos igualmente desgraciados. Los estoicos, ciertamente, comprendieron esta verdad, que había escapado a sus predecesores: que los hombres manchados de crímenes y parricidios no eran más desgraciados que aquellos que, llevando una vida moral e irreprochable, no habían alcanzado aún aquella perfecta sabiduría. Y en este 64
punto has aducido aquellas comparaciones falsísimas de las que ellos suelen servirse. Pues ¿quién ignora que, si varias personas intentan emerger del fondo del agua, las que más se aproximen a la superficie estarán más cerca

---

ron a Roma el año 300 a. C.; pero el emperador Adriano volvió a poner de moda el uso de la barba, para disimular su rostro defectuoso, y esta costumbre duró hasta Constantino. También se dejaban barba los que mantenían procesos penales y los filósofos, sobre todo los cínicos y los estoicos; de aquí la frase de Horacio, *Sátiras* II 3, 35: «Alimentar una barba de sabio», y el refrán tan frecuente ya en Roma: «La barba no hace al filósofo», equivalente a nuestro «El hábito no hace al monje».

[375] Verso incompleto, perteneciente a *Alcmeón*, una de las tragedias perdidas de Ennio, de la que Cicerón, *De orat.* II 58, 218, ha conservado éste y algunos otros versos. Se trata de tetrámetros trocaicos, que presentan a Alcmeón perseguido por las Furias, como Orestes, y atormentado de remordimientos por haber matado a su madre, Erifila.

de respirar que las otras, pero les falta la respiración igual que a las que están en el fondo? Así, pues, de nada sirve avanzar y progresar en la virtud para ser menos desgraciado antes de llegar a ella, puesto que de nada sirve en el agua. Y puesto que los cachorros que pronto van a tener vista están igualmente ciegos que los que acaban de nacer, necesariamente también Platón, puesto que no veía aún la sabiduría, fue tan ciego de espíritu como Fálaris [376].

24, 65 »Estas cosas, Catón, no son semejantes a aquellas en que, por mucho que avances, se mantiene en la misma situación aquello de lo que quieres huir, hasta que escapes. Es cierto que no se respira hasta que se emerge, y que los cachorros antes de ver la luz están tan ciegos como si hubieran de estarlo siempre. He aquí situaciones que sí son semejantes: un hombre padece de la vista y otro se encuentra extenuado; con la aplicación de remedios, mejoran de día en día; el uno cada día adquiere mayores fuerzas y el otro ve con más claridad. Es a éstos a quienes se asemejan los que tratan de ser virtuosos; se alivian de sus vicios, se alivian de sus errores; a no ser que pienses que Tiberio Graco, el padre, que trabajó por engrandecer la república, no fue más feliz que su hijo, que pretendió arruinarla. Y, sin embargo, el padre no era un sabio (pues, en verdad, ¿quién lo es?, ¿cuándo? ¿dónde? ¿de dónde?); pero como buscaba la gloria y la dignidad, había progresado

66 mucho en la virtud. ¿Compararé a tu abuelo Druso [377]

[376] Fálaris, tirano de Agrigento, en Sicilia, reinó hacia el año 572 a. C. El artesano Perilo construyó para él un toro hueco, de bronce, destinado a torturar a las víctimas asándolas en su interior. Fue Perilo, su constructor, la primera víctima.

[377] Sobre las relaciones de parentesco de M. Livio Druso, cf. la n. 272. Fue tribuno de la plebe el año 122 a. C. Durante el segundo consula-

con Gayo Graco, casi contemporáneo suyo? Las heridas que éste causaba a la república aquél las curaba. Si no hay nada que haga a los hombres tan desgraciados como la impiedad y el crimen, aunque todos los ignorantes sean desdichados, como ciertamente lo son, no es, sin embargo, igualmente desdichado el que vela por la patria que quien desea verla aniquilada. Así, pues, se produce una gran disminución de los vicios en quienes han avanzado bastante hacia la virtud. Pero los vuestros admiten que se avanza 67
hacia la virtud, aunque dicen que no disminuyen los vicios. Vale la pena examinar el argumento de que se sirven para demostrarlo estos hombres ingeniosos. Las artes, dicen, cuya totalidad es susceptible de acrecentamiento, tienen contrarios cuya totalidad puede también aumentarse; ahora bien, nada se puede añadir a la totalidad de la virtud; por consiguiente, tampoco podrán crecer los vicios, que son lo contrario de las virtudes. ¿Es esto esclarecer la duda mediante la evidencia o bien oscurecer la evidencia mediante la duda? Pues bien, es evidente que hay unos vicios mayores que otros; lo dudoso es si a lo que llamáis supremo bien puede añadirse algo. Pero vosotros, en vez de esclarecer lo dudoso con lo evidente, intentáis destruir lo evidente mediante lo dudoso. Por tanto, vais a quedar 68
derrotados con el mismo razonamiento que utilicé hace poco [378]. Pues, si unos vicios no son mayores que otros porque tampoco puede añadirse nada a lo que vosotros consideráis el fin de los bienes, siendo evidente que los vicios de todos no son iguales, tenéis que cambiar de supremo

---

do de Gayo Graco, vetó las proposiciones de éste concernientes a la reforma agraria.

[378] Se refiere a lo expuesto en los párrafos 54 y 55, y el argumento se basa en el axioma de que es preciso juzgar del principio por la consecuencia.

bien. Porque es necesario admitir que, cuando una consecuencia es falsa, la proposición de la que es consecuencia no puede ser verdadera.

25 »¿Cuál es, pues, la causa de estos apuros? La vana ostentación al establecer el supremo bien. Pues, cuando se afirma que sólo lo que es moral es bueno, se desdeña el cuidado de la salud, la atención a los intereses familiares, la administración del Estado, la ordenada gestión de los negocios, los deberes de la vida; es preciso, incluso, abandonar esa moralidad misma, en la que lo hacéis consistir todo. Estas objeciones las formula muy atinadamente Crisipo contra Aristón. De esta dificultad han nacido aque-
69 llas 'astucias falacilocuentes', como las llama Accio. En efecto, la sabiduría no tenía donde asentar el pie si se le negaban todos los deberes, y los deberes quedaban suprimidos al eliminar toda elección y disparidad, las cuales no podían existir si todas las cosas se igualaban de tal modo que no hubiera entre ellas ninguna diferencia; para salir de estos apuros recurrieron a procedimientos peores que los de Aristón. Los argumentos de éste son, a pesar de todo, sencillos, y los vuestros, artificiosos. Pregúntale a Aristón si le parecen bienes cosas como la ausencia de dolor, las riquezas, la salud; dirá que no. ¿Y las cosas contrarias a éstas son males? Tampoco. Pregúntale a Zenón; responderá exactamente lo mismo. Sorprendidos, preguntemos a uno y otro cómo podremos pasar la vida si pensamos que nada importa estar sanos o enfermos, carecer de dolor o sufrir cruelmente, que podamos o no defendernos del frío y del hambre. Aristón responderá: vivirás magnífica y excelentemente; harás lo que te venga en gana; nunca estarás angustiado, nunca tendrás deseos, nunca temores.
70 ¿Y qué dirá Zenón? Dirá que ésas son monstruosidades,

y que con tal sistema no hay modo de vivir; que, para él, entre lo moral y lo vergonzoso hay una diferencia enorme, un no sé qué inmenso, pero las demás cosas no se diferencian absolutamente en nada. Hasta aquí es lo mis- 71
mo; pero escucha el resto y aguanta la risa, si puedes: 'Esas cosas intermedias —dice— entre las que no hay ninguna diferencia, son, no obstante, de tal naturaleza que algunas deben ser elegidas, otras rechazadas, y otras totalmente desdeñadas, es decir, que unas las desearás, otras las aborrecerás y de otras ni te preocuparás.' 'Sin embargo, acabas de decir que no hay diferencia alguna entre esas cosas.' 'Y ahora digo lo mismo —responderá—, pero esa absoluta indiferencia se refiere a las virtudes y a los vicios'.

»Por favor, ¿quién ignoraba eso? Pero sigamos es- 26, 72
cuchándole: "Esas cosas de las que has hablado —dice—, la salud, las riquezas, la ausencia de dolor, no las llamo bienes, sino que las llamaré en griego *proegména* y en latín *producta* ['adelantadas'] (o, más bien, preferidas y principales, lo que parece más aceptable y suave); y a las otras, como la enfermedad, la indigencia, el dolor, no las llamo males, sino, si te parece bien, cosas rechazables. Así, pues, no digo que aquéllas las busco, sino que las elijo, ni que las deseo, sino que las tomo, mientras que las contrarias no las rehúyo, sino que, en cierto modo, las aparto." ¿Qué dicen Aristóteles y los demás discípulos de Platón? Llaman bienes a todas las cosas que estén de acuerdo con la naturaleza, y a las contrarias, males. ¿No ves, pues, que tu Zenón está de acuerdo con Aristón en las palabras y difiere en el pensamiento, mientras que piensa como Aristóteles y los suyos, pero discrepa en las palabras? ¿Por qué entonces, si estamos de acuerdo en realidad, no preferimos el lenguaje usual? O que me demuestre que estaré

más dispuesto a despreciar el dinero si lo incluyo entre las cosas preferidas que si lo considero un bien, o que seré más fuerte contra el dolor si afirmo que es áspero, difícil de soportar y contrario a la naturaleza, que si digo que es
73 un mal. Muy graciosamente mi amigo Marco Pisón [379] se burlaba de los estoicos en otras muchas cosas, pero sobre todo en este punto: 'Pues ¿qué? —decía él—, afirmas que la riqueza no es un bien y dices que es cosa preferida. ¿Qué se gana con ello? ¿Disminuyes, acaso, la avaricia? ¿Cómo? Si atendemos a las palabras, en primer lugar la palabra *preferido* es más larga que *bien.*' 'Eso no importa.' 'Admitámoslo; pero, ciertamente, es más impresionante. En efecto, no sé de dónde procede la palabra *bien; preferido,* en cambio, indica, a mi entender, que se antepone a otras cosas; esto me parece muy importante.' Y, así, decía él que Zenón daba más importancia a las riquezas poniéndolas entre las cosas preferidas, que Aristóteles confesando que las riquezas son un bien, pero no un gran bien, sino despreciable y desdeñable en comparación con la virtud y la moralidad y que no merece ser buscado con esfuerzo; y examinaba, así, todos estos términos cambiados por Zenón, y decía que todo se reducía a no querer emplear la denominación de bienes y males para designar a aquéllos con términos más alegres que los nuestros y a éstos con términos más sombríos. Así hablaba Pisón, hombre excelente y, como sabes, gran amigo tuyo. Yo sólo añadiré unas palabras y acabaré enseguida; pues sería largo responder a todo lo que tú has dicho.

[379] El Pisón al que se refiere este pasaje es el mismo que Cicerón introducirá en el libro siguiente de esta obra (V 1, 1) y a quien presenta como expositor de la opinión de académicos y peripatéticos sobre los supremos bienes y males. Era nieto de Calpurnio Pisón Frugi, citado anteriormente, en II 28, 90. Cf. la n. 217.

»Esos mismos artificios de palabras os han producido 27, 74
a vosotros imperios y riquezas, riquezas tan grandes, por cierto, que, según vosotros, todo cuanto hay en el mundo pertenece al sabio. Además, sólo él es hermoso, sólo él es libre, sólo él es ciudadano; los necios son todo lo contrario, e incluso los tenéis por locos. Éstas las llaman ellos paradojas [380], y nosotros cosas maravillosas. Pero ¿qué tienen de maravilloso, si se las mira de cerca? Examinaré contigo lo que entiendes por cada una de las palabras, y no tendremos ninguna disputa. Afirmáis que todos los pecados son iguales. No voy a bromear ahora contigo como hice a propósito de estas mismas cosas cuando defendí a Lucio Murena siendo tú el acusador [381]. Entonces me dirigía a ignorantes, y había que hacer alguna concesión al auditorio. Ahora es necesario hablar con más precisión.
Los pecados son iguales. ¿Cómo es posible? Porque no 75
hay nada más moral que lo moral ni más vergonzoso que lo vergonzoso. Pero sigamos, pues sobre esto hay gran discrepancia. Veamos aquellos argumentos particulares en pro de la igualdad de todos los pecados. 'De la misma manera —dice— que en un conjunto de liras, si ninguna tiene las cuerdas bien tensas para poder conservar la armonía, todas disonarán igualmente, así también los pecados, puesto que disuenan, disuenan igualmente; son por lo tanto iguales.' Aquí nos engaña la ambigüedad. Es posible que todas las liras estén igualmente destensadas, pero de aquí no se

---

[380] Cicerón escribió un librito dedicado a desarrollar algunas máximas estoicas, al que llamó *Paradojas*. Naturalmente, no podía tomar en serio estas paradojas, a las que no consideraba como un tratado filosófico, sino como un ejercicio oratorio o, más bien, declamatorio.

[381] Sobre el tratado en defensa de Murena, véase la n. 341. Aquí parece referirse en concreto a los párrafos 60-66, en los que se dirige especialmente a Catón.

sigue que sea igual su falta de tensión. Por tanto, esa comparación no prueba nada. En efecto, si decimos que todas las avaricias son igualmente avaricias, no se sigue también
76 que lo sean en el mismo grado. He aquí otro símil que no lo es. 'Así como un piloto —dice— falta a su deber lo mismo si causa la pérdida de una nave cargada de paja o cargada de oro, así delinque igualmente el que maltrata a su padre que el que maltrata a un esclavo.' ¡Cómo es posible no comprender que la carga que transporta un navío no tiene nada que ver con el arte de navegar! Que lleve oro o lleve paja nada importa para pilotar bien o mal. En cambio, la diferencia entre un padre y un esclavo, todos pueden y deben comprenderla. Por consiguiente, en el arte de la navegación no importa nada, pero en el cumplimiento del deber importa mucho la naturaleza de la falta. E incluso en el caso del piloto, si la nave se ha perdido por negligencia, la falta es más grave en el caso del oro que en el de la paja. Pues en todas las artes creemos que debe darse la que se denomina prudencia general, que deben tener cuantos están al frente de cualquier profesión. De manera que ni siquiera en este ejemplo son iguales las faltas.

28, 77 »Insisten, sin embargo, y no se rinden. Puesto que todo pecado, dicen, procede de debilidad e inestabilidad, y estos defectos son igualmente grandes en todos los necios, se deduce necesariamente que todos los pecados son iguales. Como si en verdad pudiera concederse que los vicios son de igual magnitud en todos los necios y que tuvo la misma debilidad e inestabilidad Lucio Túbulo [382] que

[382] Sobre este Túbulo, cf. la n. 172. También lo recuerda CICERÓN en este mismo tratado V 22, 62, y en *De nat. deor.* I 63; III 74.

el famoso Publio Escévola, promotor de la ley que condenó a aquél; y como si tampoco hubiera ninguna diferencia entre las cosas mismas en que se delinque, de manera que, en la medida en que sean mayores o menores, también serán mayores o menores los delitos cometidos. Por lo 78
tanto (pues ya es hora de concluir mi razonamiento), éste es, a mi juicio, el defecto más grave de tus amigos los estoicos, el creer que pueden mantener dos tesis contrarias. Pues ¿qué puede darse más contradictorio que afirmar al mismo tiempo que lo moral es el único bien y que el deseo de las cosas convenientes para la vida procede de la naturaleza? Así, cuando quieren mantener los principios que están de acuerdo con la primera opinión, caen en la doctrina de Aristón; cuando se apartan de ella, defienden, en realidad, lo mismo que los peripatéticos, aunque mantienen obstinadamente su propia terminología. Y al negarse a permitir que esta terminología les sea arrancada, consecuentemente acaban siendo más rudos, más ásperos y más duros, tanto en su lenguaje como en sus costumbres. Huyendo 79
Panecio de esta pesadumbre y aspereza de los estoicos, desaprobó la acritud de sus sentencias y las espinas de su dialéctica, y se mostró más moderado en las opiniones y más claro en la expresión, teniendo siempre en los labios a Platón, a Aristóteles, a Jenócrates, a Teofrasto, a Dicearco, como lo declaran sus mismos escritos. Éstos son los autores que, a mi entender, deberías tú estudiar con gran atención y detenimiento. Pero como ya atardece y 80
he de volver a mi quinta, basta por el momento; podremos volver a este tema con frecuencia.» «Por mi parte —dijo Catón—, con mucho gusto; pues ¿qué cosa mejor podemos hacer? Y el primer favor que te pediré será que escuches mi refutación de lo que has dicho. Pero recuerda que aceptas todas nuestras opiniones, aunque discrepamos en

la terminología; yo, en cambio, no acepto ninguna de vuestras ideas.» «Es un obstáculo —dije yo— en mi camino; pero ya veremos.» Dicho esto, nos separamos.

LIBRO V

Sinopsis

La conversación a que se refiere este libro tiene lugar en Atenas, en los jardines de Academo, emplazamiento de la escuela de Platón, llamada por eso Academia. Los interlocutores son: M. Pupio Pisón Calpurniano, Ático, Cicerón y su primo Lucio Cicerón.

1. Presentación de los personajes del diálogo. Paseo hasta los jardines de la Academia.
2-5. Impresiones que causan en los personajes los lugares por los que van pasando, y comentarios filosófico-literarios que de ellas se derivan.
6. Consejos de Pisón al joven Lucio Cicerón.
7. Pisón recomienda la vuelta a la Academia antigua, que reúne a los académicos primitivos y a los peripatéticos.
8. A ruegos de sus compañeros, Pisón se decide a exponer las ideas sobre el supremo bien sostenidas por académicos y peripatéticos.
9-11. Esbozo del sistema peripatético; sus aportaciones a la física, a la lógica, a la ética y a la política.
12. Divergencias entre Aristóteles y Teofrasto sobre el supremo bien.
13. Declive de la escuela peripatética con Estratón, Licón y Aristón.

14. Antíoco se aproxima más a Aristóteles y a Polemón.
15. Es de suma importancia llegar a conocer en qué consiste el supremo bien.
16-17. Carnéades investiga todas las opiniones emitidas sobre el supremo bien. Para conocer el supremo bien hay que encontrar la fuente de los primeros estímulos de la naturaleza.
18-20. Los primeros apetitos de la naturaleza: el placer, la ausencia de dolor, los bienes naturales. Representantes filosóficos de estas tres tendencias, que pueden, a su vez, desdoblarse.
21-23. De los seis sistemas, sólo han sido sostenidos cuatro; el único aceptable es el de académicos y peripatéticos, que, en realidad, es el de los estoicos.
24-26. Todo ser, desde que nace, intenta conservarse y perfeccionar su propia naturaleza.
27-33. El hombre se ama también a sí mismo, y desear el daño propio sería una contradicción. Nadie es indiferente a su propio bienestar, y todo ser vivo tiene miedo a la muerte, incluso los niños y los animales.
34. Breve exposición de la naturaleza humana.
35. Cualidades y uso de las diferentes partes del cuerpo.
36. Virtudes específicas de los sentidos. Cualidades del alma: no voluntarias o intelectuales, y voluntarias o virtudes morales.
37-38. Quien se propone la conservación de sí mismo, es preciso que ame las partes de su ser tanto más cuanto más perfectas sean. De todas nuestras facultades, deben buscarse las más nobles, y especialmente la virtud moral, que surge de la razón.
39-40. Pero no deben descuidarse las excelencias de las partes inferiores de la naturaleza, que son comunes al hombre con animales y plantas, pues el supremo bien consiste en la perfección del ser completo: cuerpo y alma.
41-45. El hombre llega al conocimiento de su naturaleza a lo largo de la vida, aunque el germen de las virtudes aparece ya en la infancia. Para conocernos a nosotros mismos hay que conocer a fondo la naturaleza. El placer no añade nada al conjunto de los bienes naturales y, aunque lo añadiera, en nada cambiaría el supremo bien.

46-47. Cada una de las partes del ser humano merece por sí misma el cuidado que se da al todo. Respecto al cuerpo: la salud, la fuerza y la belleza son deseadas instintivamente.

48-54. Respecto al alma: ama la ciencia desinteresadamente. Los niños desean aprender por placer. Interpretación del mito homérico de las sirenas. Ejemplos del amor a la ciencia tomados de la antigüedad.

55-57. El alma tiende a una actividad constante. Ejemplos tomados de la vida común.

58-60. Las virtudes son actividades implantadas como instintos por la naturaleza y desarrolladas por la razón. El conjunto de las cualidades y acciones del alma constituye la moralidad.

61-64. La moralidad es deseable por sí misma; así lo prueban la conducta de los niños y el sentimiento popular.

65-68. La justicia es la virtud principal, y a ella van unidas todas las demás, aunque cada una tiene su función propia. Hay dos clases de cosas que se deben buscar por sí mismas: unas son las relativas al alma y al cuerpo, entre las que está el supremo bien, y otras extrínsecas, como los amigos, los parientes, los hijos, la patria.

69-72. Cumplir con nuestro deber hacia los demás es una parte de la virtud. Sólo la virtud da la felicidad; los bienes corporales son un complemento.

73-75. Importancia de la moralidad en la teoría peripatética del supremo bien. Ciertos filósofos toman algunos préstamos de esta filosofía; los estoicos lo toman todo, cambiando únicamente la terminología.

76-78. Comentarios de Cicerón a la exposición de Pisón. ¿Es suficiente la virtud para conseguir la felicidad? Según Pisón, la virtud es el fundamento de la felicidad, y los males pequeños son insignificantes.

79-86. Afirma Pisón que basta la virtud para garantizar la felicidad, aunque no la mayor felicidad, porque ésta tiene grados, cosa que no comprende Cicerón.

87-95. Todos los filósofos han basado la felicidad en la sabiduría. Pisón se defiende del reproche de inconsecuencia: los pe-

ripatéticos son tan consecuentes como los estoicos; la única diferencia entre ambos sistemas está en la terminología, no en las ideas; la terminología de los peripatéticos está más próxima al lenguaje común.

96. Conclusión del diálogo.

1, 1 Habiendo oído yo, Bruto, a Antíoco [383], como tenía por costumbre, en compañía de Marco Pisón en el gimnasio que llaman de Tolomeo [384] y junto con nosotros mi hermano Quinto, Tito Pomponio [385] y Lucio Cicerón, primo hermano mío por parentesco, pero verdadero hermano por el afecto, decidimos dar, después de mediodía, un paseo por la Academia, sobre todo porque a esa hora en aquel lugar no hay casi nadie. Fuimos, pues, todos a casa de Pisón [386] a la hora convenida. Desde allí, hablando de diferentes asuntos, recorrimos los seis estadios que hay desde el Dípilo a la Academia [387]. Cuando llegamos a los jardi-

[383] Se trata de Antíoco de Ascalón, considerado como el jefe de la escuela llamada Academia antigua porque pretendía volver a la tradición platónica. Comenzó presentándose como agnóstico. Enseñó abiertamente doctrinas estoicas, asegurando que Zenón las había tomado de la Academia antigua, y trató de demostrar que los sistemas de la Academia, del Peripato y de la Estoa coincidían en lo esencial. Fue discípulo de Mnesarco y de Filón de Larisa, a quien sucedió al frente de la escuela. Como criterios de verdad adoptaba el consentimiento universal de los filósofos y el sentido común. Sus doctrinas influyeron en Filón de Alejandría. Es precisamente en este pasaje donde mejor expresa Cicerón la fuerza de evocación que hay en los lugares.

[384] Este lugar servía sólo para la reunión de los filósofos y sus discípulos. Tomó el nombre de Tolomeo, rey de Egipto, que lo mandó construir; se encontraba en el interior de la ciudad, no lejos del ágora.

[385] Sobre Pomponio, cf. la n. 87.

[386] Cf. n. 379.

[387] Apoyado en las indicaciones topográficas que da Cicerón en este capítulo, y en Livio, XXXI 24, Pan. Aristophron mandó excavar en 1930

nes de la Academia, tan justamente famosos, hallamos la soledad que deseábamos. Entonces dijo Pisón: «¿Se deberá 2
a un instinto natural o a una ilusión el hecho de que nos impresione más la contemplación de los lugares donde sabemos que hombres dignos de recuerdo han pasado gran parte de su vida, que el relato de sus acciones o la lectura de alguno de sus escritos? Ahora mismo, yo estoy impresionado. Pues me viene a la mente Platón, el primero que, según sabemos, estableció la costumbre de enseñar aquí. Y esos pequeños jardines que veis ahí cerca, no sólo me traen su recuerdo, sino que parecen ponerlo casi ante mis ojos. Aquí estuvo Espeusipo [388], aquí también Jenócrates y su discípulo Polemón, que se sentaba en el lugar que aquí vemos. De la misma manera, cuando contemplaba nuestra curia (me refiero a la curia Hostilia [389], no a esa nueva, que me parece más pequeña desde que la han ampliado), solía pensar en Escipión, en Catón, en Lelio y, sobre todo, en mi abuelo; tan grande es la fuerza rememorativa que tienen los lugares, que no sin razón se ha basado en ellos el arte de la memoria» [390].

para buscar las ruinas de la Academia. Se descubrió el gimnasio y una piedra con los nombres de Cármides, Aristón, Axíoco y Critón. — La puerta Dípila estaba situada al NO. de Atenas, no lejos del Ágora, y desde allí partía la vía sacra hacia Eleusis y la ruta a cuyo borde se encontraba la Academia. — El estadio era una medida de longitud, equivalente a 125 pasos o 625 pies (201,2 ms.).

[388] Cf. la n. 342.

[389] La curia Hostilia era un palacio levantado por Tulo Hostilio, en el cual se reunía el senado hasta la muerte de Escipión el Africano. Este edificio se incendió el año 701 (52 a. C.), durante los funerales de Clodio, pero fue magníficamente restaurado y agrandado, por decreto del senado, bajo la dirección de Fausto, hijo de Sila.

[390] La nemotecnia o arte de la memoria se dice que fue inventada por el poeta Simónides. Cf. la n. 236.

3 A esto respondió Quinto: «Es totalmente cierto lo que dices, Pisón. En efecto, yo mismo, al venir ahora hacia aquí no podía apartar los ojos del famoso lugar de Colono [391], donde vivió Sófocles, a quien tú sabes cuánto admiro y cuánto me deleita. Me ha conmovido, ciertamente, el lejano recuerdo de Edipo cuando llega a este lugar y pregunta, en aquellos versos suavísimos, qué parajes son precisamente éstos; sin duda es como una sombra vana, pero me ha conmovido.» «Pues yo —dijo Pomponio— a quien vosotros soléis hostigar como entregado a Epicuro, paso, como sabéis, mucho tiempo con Fedro, a quien quiero singularmente, en los jardines de Epicuro, por delante de los cuales pasábamos hace un momento; pero siguiendo el viejo proverbio, me acuerdo de los vivos; no podría, sin embargo, aunque quisiera, olvidarme de Epicuro, cuyo retrato tienen nuestros amigos no sólo en cuadros, sino también en copas y anillos.»

2, 4 Entonces dije yo: «Nuestro amigo Pomponio parece bromear, y quizá con todo derecho. Pues de tal modo se ha establecido en Atenas que casi es ya un ateniense, y no me sorprendería que acabe llevando el sobrenombre de Ático. Pero estoy de acuerdo contigo, Pisón, en que es un hecho que la contemplación de los lugares por ellos frecuentados nos hace pensar en los hombres ilustres con más viveza y atención. Tú sabes que, en cierta ocasión, fui contigo a Metaponto [392], y no puse el pie en casa de

[391] Fue en esta ciudad donde Sófocles compuso la segunda tragedia sobre Edipo, a la que llamó *Edipo en Colono,* porque allí murió el protagonista. Es lógica esta reflexión de Quinto Cicerón, porque, como aficionado a la literatura, él mismo había compuesto varias tragedias.

[392] Ciudad construida por los pilios en el golfo de Tarento, después de la guerra de Troya. Fue más tarde destruida por los samnitas. Según

mi huésped antes de haber visto el verdadero lugar en que Pitágoras había muerto y el sitio en que se sentaba. Y todavía hoy, aunque por todas partes hay en Atenas lugares con recuerdos de grandes hombres, a mí lo que más me impresiona es aquella famosa exedra [393], pues no hace mucho que fue de Carnéades [394] a quien me parece estar viendo (su retrato es bien conocido), y noto como si el asiento mismo, huérfano de tan gran ingenio, echara de menos aquella voz.»

Entonces dijo Pisón: «Puesto que todos han manifesta- 5
do ya algo, ¿qué dice nuestro querido Lucio? ¿Disfruta visitando el lugar donde solían rivalizar Demóstenes y Esquines? Pues cada uno se deja arrastrar, sobre todo, por sus propias aficiones.» Ruborizóse Lucio y respondió: «No me preguntes eso a mí, que incluso he dejado hasta el Falérico, donde aseguran que solía declamar Demóstenes para acostumbrarse a dominar con su voz el bramido del mar; también hace un momento me he desviado un poco a la derecha para acercarme a la tumba de Pericles. Pero en esta ciudad los recuerdos son inagotables; por donde quiera que vayamos, continuamente tropezamos con la historia.» Entonces dijo Pisón: «Pues bien, Cicerón, esas afi- 6
ciones, si se encaminan a imitar a los grandes hombres, demuestran talento, pero si sólo sirven para conocer indi-

JUSTINO, XX 4: «Pitágoras, después de pasar veinte años en Crotona, marchó a Metaponto y allí murió.»

[393] Las exedras, según dice VITRUVIO, V 11, 2, eran espaciosas salas de reunión, con asientos, donde se acomodaban para conversar los retores, filósofos y otras personas que se deleitaban con los estudios. Posteriormente, en la arquitectura cristiana, se dio el nombre de exedra a un banco semicircular destinado a los presbíteros, especialmente en las basílicas paleocristianas.

[394] Sobre Carnéades, cf. la n. 158.

cios del pasado, simple curiosidad. Por eso, te exhortamos todos, aunque supongo que ya lo estás haciendo, a que también quieras imitar a quienes deseas conocer.» Entonces respondí: «Aunque, en verdad, Pisón ya hace, como ves, lo que le recomiendas, te agradezco los consejos que le das.» Entonces dijo él muy amistosamente, como de costumbre: «Unamos todas nuestras fuerzas para ayudar a nuestro joven amigo, y sobre todo para que dedique también una parte de su interés a la filosofía, o bien para imitarte a ti, a quien tanto quiere, o bien para que pueda realizar con más brillantez aquello a lo que se dedica. Pero ¿es preciso, Lucio —siguió diciendo—, que te animemos nosotros o estás ya espontáneamente inclinado a la filosofía? La verdad es que a mí me parece que escuchas con mucha atención a Antíoco, a cuyas lecciones asistes.» Entonces él tímidamente, o más bien con modestia, respondió: «Es verdad que lo hago; pero ¿habéis oído hablar recientemente sobre Carnéades? Me atrae irresistiblemente; pero Antíoco me desvía en otra dirección, y no hay otro al que podamos escuchar.»

3, 7 Entonces dijo Pisón: «Aunque esto quizá no es fácil en presencia de nuestro amigo (y se refería a mí), intentaré hacerte pasar de esta Academia Nueva a la Antigua, en la cual figuran, como le has oído decir a Antíoco, no sólo los que se llaman académicos, Espeusipo, Jenócrates, Polemón, Crántor [395] y los demás [396], sino también los peri-

[395] Crántor de Soloe, en Cilicia, fue discípulo de Jenócrates y Polemón y maestro de Arcesilao. Gran orador y primer comentarista del *Timeo*. Escribió un trabajo consolatorio sobre la tristeza. Fue un moralista muy severo, que, para vencer el temor a la muerte, aconsejaba considerar este mundo como un lugar de destierro, en el que, practicando la virtud, se puede conseguir la felicidad eterna.

[396] Cf. la n. 342.

patéticos antiguos, de los cuales es cabeza Aristóteles, a quien, si se exceptúa a Platón, podría llamarse, a mi entender, con toda justicia, el príncipe de los filósofos. Dirígete, pues, a ellos, te lo ruego. Pues de sus escritos y de sus preceptos puede aprenderse toda la doctrina liberal, toda la historia, toda la elocuencia; y, además, es tan grande la variedad de sus ciencias, que nadie, sin los recursos que proporcionan, puede emprender debidamente preparado ninguna cosa importante. De su escuela han salido oradores, generales y hombres de Estado. Para descender a profesiones más modestas, de esta especie de taller de toda clase de artífices han salido matemáticos, poetas, músicos y hasta médicos.»

Y yo le contesté: «Sabes, Pisón, que en esto pienso lo 8
mismo que tú, pero has hablado muy oportunamente. Pues mi primo Cicerón desea oír cuál es la opinión de esa Academia Antigua que has mencionado, así como la de los peripatéticos, sobre el supremo bien. Y pensamos que tú puedes exponerlo muy fácilmente, porque tuviste contigo muchos años al napolitano Estáseas [397], y en los varios meses que llevas en Atenas te hemos visto estudiando esto mismo con Antíoco.» Pero él contestó riendo: «Bueno, bueno; puesto que con gran astucia has querido que empiece yo nuestra discusión, voy a exponer a este joven lo que esté a mi alcance. Pues la soledad nos permite lo que nunca me imaginaría, aunque un dios lo dijera, que yo hablaría en la Academia como un filósofo. Pero no vaya a ser que os aburra al intentar satisfacer a este joven.» «¿A mí —le dije— que soy quien te lo ha pedido?» Al decir Quinto y Pomponio que también ellos lo deseaban, Pisón co-

[397] También se refiere a este filósofo CICERÓN en su tratado *De orat.* I 22, 104.

menzó a hablar. «Te ruego, Bruto, que atiendas a su discurso para ver si resume bien la doctrina de Antíoco, que, por haber oído frecuentemente a su hermano Aristo [398], es, según creo, la que más apruebas.»

4, 9 He aquí lo que dijo: «Cuán grande es el valor educativo del sistema de los peripatéticos, acabo de exponerlo suficientemente, con la brevedad posible. Pero la división de este sistema, como la de casi todos los demás, es triple: una parte se ocupa de la naturaleza, otra del razonamiento, y la tercera de la conducta. La naturaleza ha sido investigada por ellos de manera que, para decirlo poéticamente, nada hay en el cielo, en la tierra ni en el mar que hayan omitido. Más aún, al hablar de los primeros elementos y de la constitución del universo, apoyando la mayoría de sus teorías no sólo con argumentos probables, sino con irrebatible demostración de las matemáticas, aportaron al conocimiento de las cosas ocultas gran cantidad
10 de material procedente de sus investigaciones. Aristóteles explicó perfectamente el nacimiento, la alimentación y las figuras de todos los animales, y Teofrasto, la naturaleza de las plantas, así como las causas y la constitución de casi todos los productos de la tierra; conocimiento que hizo más fácil la investigación de las cuestiones más oscuras. Los mismos filósofos nos dieron también preceptos no sólo para la dialéctica, sino también para la oratoria, y fue Aristóteles el primero que nos enseñó la práctica de argumentar en pro y en contra sobre cada cuestión, no para hablar siempre contra todo, como Arcesilao, sino exponiendo todo lo que puede decirse de una y otra parte
11 en todas las cuestiones. En cuanto a la tercera parte, que

[398] De este Aristo, hermano de Antíoco, habla Cicerón en *Academica* I 3, 12; II, 4, 12; *Tusc.* V 8, 21; *Brutus* 97, 332.

concierne a los preceptos del bien vivir, también fue tratada por ellos no sólo en lo relativo a la vida privada, sino también en cuanto al gobierno de los Estados. Las costumbres, las instituciones y la organización de casi todos los estados, no sólo de Grecia, sino también de los países bárbaros, la conocemos por Aristóteles, y por Teofrasto también sus leyes. Habiendo enseñado ambos cómo convenía que fuera un jefe de Estado, y habiendo escrito también abundantemente sobre la mejor forma de gobierno, Teofrasto fue más lejos al mostrar cuáles son en el Estado los cambios de las circunstancias y las ocasiones en que hay que gobernar según lo exija la situación. En cuanto a la forma de vida, la que más les agradó fue la vida tranquila, dedicada a la contemplación y al estudio, la cual, por ser muy semejante a la vida de los dioses, les pareció la más digna del sabio. Y sobre estos temas se expresaron en un estilo brillante y esclarecedor.

»Sobre el supremo bien, por existir dos clases de libros: 5, 12
unos escritos en lenguaje popular, a los que llaman 'exotéricos', y otros más trabajados, que dejaron en forma de notas, parece que no siempre dicen lo mismo; y, a pesar de todo, en el conjunto de la doctrina no hay discrepancia alguna, al menos entre los que he nombrado, ni desacuerdo entre ellos. Pero, como se trata de averiguar en qué consiste la vida feliz, y lo único que la filosofía debe mirar y perseguir es saber si la felicidad está toda entera en poder del sabio o puede ser debilitada o arruinada por la adversidad, parece que en este punto hay, a veces, entre ellos divergencias e incertidumbres. Esto se nota, sobre todo, en el libro de Teofrasto sobre la vida feliz, en el cual se atribuye gran importancia a la fortuna; y, si fuera así, la sabiduría no podría proporcionar la vida feliz. Esta opi-

nión me parece más muelle y delicada, por decirlo así, que lo que reclama la fuerza y la gravedad de la virtud. Sigamos, pues, a Aristóteles y a su hijo Nicómaco, cuyos libros sobre la moral, cuidadosamente escritos, se atribuyen, es cierto, a Aristóteles, pero yo no veo por qué el hijo no ha podido emular al padre. Prestemos, no obstante, atención a casi todas las opiniones de Teofrasto, con tal que conservemos en la virtud más firmeza y solidez que
13 él. Contentémonos con estos filósofos, pues sus sucesores, aunque a mi entender son superiores a los de las demás escuelas, degeneran de tal modo que parecen haber nacido de sí mismos. En primer lugar, Estratón [399], discípulo de Teofrasto, quiso ser considerado como físico; y aunque es un físico eminente, la mayor parte de sus teorías son nuevas, y de moral es muy poco lo que dijo. Licón [400], sucesor de éste, es rico en la expresión, pero menos profundo. El discípulo de éste, Aristón, es gracioso y elegante, pero no tuvo la gravedad que se requiere en un gran filósofo; sus escritos son ciertamente muchos y brillantes, pero no sé por qué sus afirmaciones carecen de autoridad.

14 »Paso por alto a muchos, entre ellos a un hombre sabio y amable, Jerónimo [401], a quien no sé por qué llamo

[399] Era natural de Lámpsaco, y fue preceptor de Tolomeo II Filadelfo. Sucedió a Teofrasto y rigió el Liceo durante 18 años. Cultivó la Lógica, la Metafísica, la Moral y la Política, y especialmente la Psicología y la Física, por lo que se le dio el sobrenombre de «el Físico». Por influencia de los pitagóricos y del atomismo, se inclinó al materialismo e influyó mucho en los estoicos.

[400] Era natural de Laodicea (Frigia). Dirigió el Liceo durante 44 años, y fue eminente retórico y dialéctico. Se preocupó de cuestiones morales, pero su pedantería e incapacidad hicieron que, durante su escolarcado, quedara casi desierto el Liceo. Aristón, su sucesor, polemizó contra académicos y estoicos.

[401] Cf. la n. 81.

peripatético, pues mantuvo que el supremo bien consiste en la ausencia de dolor; y, en verdad, quien disiente sobre el supremo bien, disiente sobre todo el sistema filosófico. Critolao [402] quiso imitar a los antiguos y, ciertamente, se les acerca en gravedad y su estilo es abundante; pero tampoco éste se atiene a las doctrinas de sus antecesores. Diodoro, su discípulo, añade a la moralidad la ausencia de dolor. También éste es independiente, y al estar en desacuerdo sobre el supremo bien, no se le puede llamar con verdad peripatético. En cuanto a nuestro Antíoco, parece seguir con mucha exactitud la doctrina de los antiguos, que, según él, fue común a Aristóteles y a Polemón.

»Obra, pues, con prudencia nuestro amigo Lucio, que 6, 15
desea, sobre todo, enterarse de qué es el supremo bien, porque, resuelto este problema, en un sistema filosófico, queda resuelto todo. En efecto, en lo demás, si algo se pasa por alto o se ignora, los inconvenientes se miden por la importancia del tema en que se ha tenido el descuido; pero si se ignora el supremo bien, se ignora necesariamente un método de vida, de lo que se sigue un error tan grande que no se puede saber en qué puerto hay que refugiarse. Pero cuando se conocen los fines de las cosas y se sabe cuál es el supremo bien y el supremo mal, se ha hallado el camino de la vida y la forma que deben tomar todos los deberes; se ha hallado, pues, un punto a donde referir- 16
lo todo, y, partiendo de aquí, se puede hallar y adquirir el método para vivir felizmente, que es lo que todos buscan.

[402] Critolao de Faselis (en Licia) fue orador elocuente, y bajo su dirección la escuela recuperó el esplendor perdido en la época de Licón. Fue, en realidad, un ecléctico y admitió doctrinas estoicas e incluso epicúreas. Concebía a Dios como un ser material, y se ocupó sobre todo de cuestiones morales.

»Ahora bien, puesto que hay gran desacuerdo sobre la naturaleza de esto, nos es preciso recurrir a la división de Carnéades, que nuestro Antíoco usa con frecuencia. Carnéades, en efecto, investigó no sólo cuántas habían sido hasta entonces las opiniones de los filósofos dobre el supremo bien, sino cuántas eran posibles. Aseguraba que ningún arte procedía de sí mismo; pues la materia del arte está siempre fuera de él. No es necesario extenderse con ejemplos; pues es evidente que ningún arte se encierra en sí mismo, sino que una cosa es el arte en sí y otra el objeto del arte. Porque, así como la medicina es el arte de la salud, y la náutica el de la navegación, así el arte de vivir es la prudencia, que necesariamente tendrá también algo
17 que la constituya y sea su punto de partida. Ahora bien, casi todos están de acuerdo en que el objeto y fin de la prudencia debe ser conveniente y acomodado a la naturaleza, y tal que por sí mismo invite y atraiga el apetito del alma, que los griegos llaman *hormé*. Pero qué es lo que así mueve y lo que desde el primer momento apetece la naturaleza, no está claro y sobre ello hay entre los filósofos, al buscar el supremo bien, el mayor desacuerdo. En efecto, cuando, al investigar sobre los límites extremos de los bienes y de los males, se trata de dilucidar cuál es lo principal y lo supremo en los unos y en los otros, es preciso hallar la fuente de los primeros estímulos de la naturaleza. Hallada ésta, es como el punto de partida de toda la investigación sobre el supremo bien y el supremo mal.

7, 18 »Unos consideran que el primer apetito es el del placer, y el primer rechazo, el del dolor. La ausencia de dolor es, según otros, lo primero que se busca, y el dolor, lo primero que se evita. Otros parten de lo que llaman primeros instintos naturales, entre los que incluyen la incolumi-

dad y conservación de todos los miembros, la salud, la integridad de los sentidos, la ausencia de dolor, las fuerzas, la hermosura y las demás cosas de este género a las que se asemejan en las almas esos inicios que son como llamitas y semillas de las virtudes. Siendo uno de estos tres principios el primero en excitar nuestra naturaleza a apetecer o rechazar, y no pudiendo haber ninguno fuera de estos tres, es absolutamente necesario que la acción de rehuir o de buscar se refiera a alguno de ellos, de suerte que aquella prudencia que hemos calificado como el arte de vivir [403], se base en alguno de los tres, del cual haga surgir el comienzo de la vida entera.

»Pues bien, de aquello que haya establecido como el 19
primer impulso de la naturaleza, se deducirá también un concepto de lo que es recto y moral que pueda estar de acuerdo con alguno de aquellos tres principios, de manera que la moralidad consistirá o en hacerlo todo por causa del placer, aunque no se consiga éste, o por evitar el dolor, aunque no se pueda lograr, o por conseguir las cosas que son conformes a la naturaleza, aunque no se puedan alcanzar. Y así ocurre que, cuanta es la diferencia entre los principios naturales, tanta es la divergencia entre los fines de los bienes y de los males. Otros, a su vez, partiendo de los mismos impulsos primarios, refieren todos los deberes o al deleite o a la ausencia de dolor o a la consecución de aquellos primeros bienes conformes a la naturaleza.

»Quedan expuestas las seis opiniones sobre el supremo 20
bien. Los principales mantenedores de las tres últimas son: Aristipo, del deleite; Jerónimo, de la ausencia de dolor; Carnéades, del disfrute de las que hemos llamado apetencias primarias de acuerdo con la naturaleza, aunque no

[403] Un poco más arriba, en 6, 16.

fue él, en verdad, el autor de esta teoría, sino su defensor por amor a la controversia. De las anteriores, las tres eran posibles, pero sólo una fue defendida, y, por cierto, con vehemencia. Pues hacerlo todo por causa del placer, aun cuando no alcancemos ningún goce, y pretender que este fin es el único deseable y moral por sí mismo y que es el bien supremo, nadie lo ha sostenido. Tampoco ha pensado nadie que la evitación del dolor sea deseable por sí misma, si no se puede evitar realmente. Pero hacerlo todo para alcanzar lo que es conforme a la naturaleza, aunque no lo consigamos, eso dicen los estoicos que es lo moral, lo único que merece ser buscado por sí mismo y el único bien.

8, 21 »Hay, pues, seis opiniones simples sobre el supremo bien y el supremo mal, dos sin defensor y cuatro que han sido defendidas. En cambio, teorías compuestas y dobles sobre el supremo bien ha habido en total tres y, si se examina bien la naturaleza de las cosas, no pudieron ser más [404]. Pues o bien se puede añadir el placer a la moralidad, como hicieron Califón y Dinómaco [405], o bien la ausencia de dolor, como Diodoro, o los bienes primarios de la naturaleza, como los antiguos, a los que también llamamos académicos y peripatéticos.

---

[404] Según H. Rakchan, esta afirmación es incorrecta, puesto que, para la totalidad formal, Carnéades debería haber establecido *seis* fines compuestos, combinando la moralidad con la persecución de cada uno de los tres objetos primarios de deseo.

[405] Cicerón presenta unidos a Califón y Dinómaco en otros dos pasajes: *Tusc.* V 30, 85, donde dice que «El placer, según Dinómaco y Califón, va asociado a moralidad», y *De officiis* III 34, 119: «Considero a Califón y a Dinómaco tanto más responsables por haber imaginado que la manera de terminar la disputa era unir la moralidad con el placer, como si se acoplara un animal con un hombre.»

»Pero como no es posible exponerlo todo al mismo tiempo, baste, por el momento, hacer notar que se debe excluir el placer, puesto que, como se verá después, hemos nacido para cosas más importantes. Sobre la ausencia de dolor suele decirse aproximadamente lo mismo que sobre el placer [406]. Y no hay necesidad de buscar otros argumentos 22
contra la citada opinión de Carnéades; pues de cualquier modo que se establezca el supremo bien, si se le priva de la moralidad, ni los deberes ni las virtudes ni las amistades pueden mantenerse en tal sistema. En cuanto a la conjunción de la moralidad con el placer o la ausencia de dolor, convierte en algo despreciable esa moralidad misma que pretende abrazar. Pues referir todas nuestras acciones a tales fines, de los cuales uno admite que el supremo bien es carecer de mal, y el otro pone en juego la parte más frívola de la naturaleza, es oscurecer, por no decir mancillar, todo el esplendor de la moralidad. Quedan los estoicos, que, habiendo tomado todas sus teorías de los académicos y peripatéticos, han expresado las mismas ideas con expresiones diferentes. Estas teorías es mejor refutarlas una a una; pero ahora sigamos con nuestro propósito; de aquéllas trataremos cuando nos parezca conveniente.

»En cuanto a la serenidad de Demócrito, que es la 23
tranquilidad de espíritu a la que llamó *euthymía* [407], ha tenido que ser excluida de esta discusión porque esa tranquilidad de espíritu es en sí misma la vida feliz; y no pre-

[406] A continuación los manuscritos insertan un párrafo que los editores consideran interpolado, pues la conversación que Cicerón sitúa en el año 79 a. C. no puede referirse a las conversaciones con Torcuato y Catón, que tuvieron lugar veintisiete años más tarde.

[407] También Séneca, *De tranquil. animi* 2, 3, dice: «Los griegos llaman a este equilibrio del alma *euthymía,* y existe sobre ello un famoso libro de Demócrito. Yo lo llamo tranquilidad.»

guntamos cuál es, sino de dónde procede. Condenadas y rechazadas ya las teorías de Pirrón, de Aristón y de Erilo, porque no pueden entrar en el círculo que nos hemos trazado, no se ha pretendido en absoluto tomarlas en consideración. Pues como toda esta cuestión de los fines o, por decirlo así, de los extremos de los bienes y de los males, arranca de aquello que dijimos que era conveniente y apropiado a la naturaleza, y lo primero que es apetecido por sí mismo, todo esto lo suprimen los que pretenden que entre las cosas en las que no existe moralidad o torpeza no hay motivo alguno para preferir las unas a las otras y piensan que no hay ninguna diferencia entre ellas; y Erilo, si realmente sostuvo que no hay más bien que la ciencia, suprimió todo motivo de determinación racional y toda guía de conducta recta.

»Excluidas así todas las demás doctrinas, y no siendo posible ninguna otra, es necesario que prevalezca la de los antiguos. Por tanto, sigamos el método de los viejos filósofos al que también se atienen los estoicos, y sea éste nuestro punto de partida.

9, 24 »Todo animal se ama a sí mismo, y tan pronto como nace, procura conservarse, porque la primera inclinación que le da la naturaleza para proteger su existencia es una tendencia a conservarse y a ponerse en las mejores condiciones posibles conforme a la naturaleza. Esta disposición, al principio, es confusa e incierta, pues se limita a conservar su existencia sea cual fuere; pero no entiende ni lo que es ni lo que puede ni en qué consiste su naturaleza. Pero, cuando adelanta un poco y comienza a comprender en qué medida le afecta y le concierne cada cosa, empieza a progresar lentamente, a conocerse a sí mismo y a comprender por qué tiene aquella apetencia instintiva de la que hemos

hablado, y se dedica a buscar las cosas que cree conformes a la naturaleza y a rechazar las contrarias. Así, pues, lo que todo animal desea es, precisamente, lo que está de acuerdo con la naturaleza. De donde se deduce que el supremo bien consiste en vivir según la naturaleza, en el estado más perfecto posible y más conforme a la naturaleza.
Pero, como cada animal tiene su naturaleza propia, es 25
necesario que todos tiendan a la plena realización de su naturaleza (pues nada impide que haya ciertas cosas comunes entre los demás animales e, incluso, entre las bestias y el hombre, puesto que todos tienen una naturaleza común) [408]; pero los últimos y supremos bienes que buscamos son distintos y diferentes para cada especie, y cada una tiene los suyos propios acomodados a lo que exige
la naturaleza de cada cual. Por tanto, cuando decimos que 26
el supremo bien de todos los animales es vivir conforme a la naturaleza, no debe entenderse en el sentido de que todos tienen un único fin supremo, sino que así como puede decirse con razón que todas las artes tienen el rasgo común de referirse a alguna ciencia, pero que cada arte se refiere a una ciencia particular, así es común a todos los animales vivir según la naturaleza, pero sus naturalezas son diversas, de suerte que una cosa es natural para el caballo, otra para el buey y otra para el hombre, y, sin embargo, en todos ellos es común el fin supremo, y esto no sólo en los animales, sino también en todos los seres que la naturaleza alimenta, hace crecer y conserva; y así vemos que las cosas que nacen de la tierra producen, en cierto modo, ellas mismas muchos elementos que tienen gran importancia para su vida y su crecimiento y que les permiten alcanzar lo que para su especie es el fin último; de modo

[408] Cf. IV 13, 32, 33.

que se pueden englobar todos los hechos en una fórmula única y decir, sin dudarlo, que toda naturaleza es conservadora de sí misma y que lo que se propone como fin y término es mantenerse en el estado mejor de su especie; de suerte que necesariamente todas las cosas dotadas de vida por la naturaleza tienen un fin semejante, pero no el mismo. Y de aquí debe concluirse que el supremo bien del hombre es vivir según la naturaleza [409], lo que debe entenderse así: vivir según la naturaleza del hombre, per-
27 fecta en todas sus partes y a la que no falte nada. He aquí, pues, lo que debemos explicar; pero, si lo hago con cierto detalle, deberéis perdonarme. Pues debemos tener en cuenta la edad de este joven, que quizá oye por vez primera hablar de todo esto.» «Así es, —dije yo—, aunque todo lo que has dicho hasta ahora estaría bien dicho así para cualquier edad.»

10 «Después de haber expuesto —prosiguió— los términos de las cosas apetecibles, es preciso mostrar a continuación por qué esas cosas ocurren como he dicho. Comencemos, pues, por lo que dije en primer lugar y que, en realidad, es lo primero, es decir, que todo animal se ama a sí mismo. Aunque esto no admite duda (pues está grabado en la naturaleza misma y asentado en los sentidos de cada uno de tal modo que, si alguien quisiera contradecirlo, no sería escuchado), sin embargo, para no pasar nada por alto, pienso que se deben exponer también las razones por
28 las que es así. Aunque, ¿cómo es posible comprender ni imaginar que exista algún animal que se odie a sí mismo? Sería una contradicción flagrante. Pues cuando aquella tendencia del alma comience a atraer hacia sí deliberadamente

---

[409] Cf. IV 6, 14.

algo que le perjudique, por ser enemiga de sí misma, al hacer esto por su propia causa, se odiará y se amará al mismo tiempo, lo cual es imposible. Y necesariamente, si alguien es enemigo de sí mismo, tendrá por malas las cosas que son buenas, y, al contrario, por buenas las que son malas, y huirá de lo apetecible y apetecerá lo repulsivo; lo cual es indudablemente arruinar la vida. Pues aunque haya quienes recurren a la soga o a otros procedimientos de muerte, o personajes como aquel de Terencio que, como dice él mismo, 'resolvió ser un poco menos injusto con su hijo haciéndose desgraciado'[410], no hay que creer que sean enemigos de sí mismos. A unos los mueve el dolor, 29
a otros la pasión; muchos también se dejan arrastrar por la cólera y, cuando se precipitan conscientemente en los males, creen que buscan su mayor interés. Por eso, no dudan en afirmar:

Esto es lo que a mí me conviene, tú obra como te parezca[411].

Los que se hubieran declarado la guerra a sí mismos desearían atormentarse de día y torturarse de noche, y no se acusarían a sí mismos de haber cuidado mal sus intereses; pues esta queja es propia de los que se quieren y se aman a sí mismos. Por tanto, cuantas veces se dice que alguien se ha tratado mal a sí mismo y que es su propio adversario y enemigo y, en fin, que está harto de la vida, debe entenderse que hay alguna causa oculta de tal naturaleza que precisamente de ella puede deducirse que cada uno se ama a sí mismo. Y no basta decir que nadie se odia a sí mis- 30
mo, sino que es preciso comprender también que no hay

---

[410] TERENCIO, *Heauton.* 147.

[411] *Ibid.*, 80.

nadie que piense que su propio estado no tiene para él ningún interés. Pues desaparecería toda apetencia del alma si, del mismo modo que en las cosas indiferentes no nos inclinamos a ninguna, así también pensáramos que respecto a nosotros mismos las condiciones en que podamos encontrarnos nos son indiferentes.

11 »Y sería totalmente absurdo que alguien pretendiera decir que el amor que cada uno siente por sí mismo se refiere a cualquier otro objeto, y no al mismo que se ama. Cuando esto se dice a propósito de las amistades, de los deberes, de las virtudes, de cualquier modo que se diga, puede entenderse lo que se dice; pero, tratándose de nosotros mismos, ni siquiera puede entenderse que nos amemos a causa de cualquier otra cosa, por ejemplo a causa del placer; pues amamos el placer a causa de nosotros y no
31 a nosotros a causa del placer. Por otra parte, ¿hay algo más evidente que el hecho de que todo hombre no sólo se ama a sí mismo, sino que se ama incluso con pasión? Pues ¿quién hay, o cuántos son los que al acercarse la muerte

El horror no les paralice la sangre ni les haga palidecer
[el miedo? [412].

Aunque, sin duda, es una debilidad tener tanto miedo a la disolución de la naturaleza (y es igualmente censurable el mismo sentimiento respecto al dolor); pero el hecho de que casi todos experimenten esa sensación es prueba suficiente de que la naturaleza aborrece la muerte; y precisa-

---

[412] Este verso pertenece al *Alcmeón* de Ennio, y forma parte del grupo citado por CICERÓN, *De Orat.* III 58, 218, al que nos referimos en la n. 375.

mente porque ese temor llega a ser en algunos reprensible, se debe comprender que no se produciría en ellos con exceso, si una forma atenuada del mismo no fuera natural. Y no hablo del miedo a la muerte de los que piensan verse privados de los bienes de la vida o de aquellos a quienes causan pavor posibles horrores después de la muerte, o quienes temen morir con dolor y por eso rechazan la muerte; pues también los niños, que no piensan en nada de esto, si alguna vez de broma los amenazamos con dejarlos caer desde algún sitio, se asustan. Incluso las bestias, dice Pacuvio [413],

que carecen de inteligencia y astucia para prever el peligro,

cuando se apodera de ellas el miedo a la muerte, 'se estremecen.' Y ¿quién piensa que no le sucede lo mismo al sa- 32
bio, que, incluso resuelto a morir, se duele, sin embargo, por la separación de los suyos y hasta por tener que abandonar la luz? Pero donde la fuerza de la naturaleza se reconoce mejor en este orden de cosas es cuando se ve a muchos resignados a la mendicidad para poder vivir y a hombres agobiados por la vejez que se angustian al aproximarse la muerte y soportan lo que vemos soportar en las tragedias a Filoctetes, quien, atormentado por insufribles dolores, prolongaba su vida con la caza, y

lento, atravesaba animales veloces, e inmóvil, aves en
[vuelo [414],

como se lee en Accio, y entretejiendo las plumas, cubría con ellas su cuerpo. ¿Hablo del género humano o de los 33
animales en general, cuando es casi idéntica la naturaleza

[413] Sobre Pacuvio, cf. la n. 55.
[414] Cf. las n. 221 y 222.

de los árboles y de las plantas? Pues ya sea porque, como sostienen muy doctos varones, una causa más alta y divina les infundió esta fuerza, ya porque esto sucede accidentalmente, vemos que lo que nace de la tierra se conserva con vigor gracias a sus cortezas y raíces, lo cual se debe en los animales a la distribución de sus sentidos y a cierta trabazón de sus miembros. Y aunque en este punto estoy de acuerdo con los que piensan que todo esto lo rige la naturaleza, y que si la naturaleza no se ocupara de ello, no podría existir [415], admito, sin embargo, que los que opinan de otro modo piensen lo que quieran y que incluso entiendan que, si alguna vez digo 'la naturaleza del hombre', es al 'hombre' a quien me refiero, pues no hay en esto ninguna diferencia. Porque antes podría uno apartarse de sí mismo que perder el deseo de las cosas que sirven para su conservación. Con razón, pues, los más ilustres filósofos buscaron en la naturaleza el principio del supremo bien y pensaron que el deseo de las cosas conformes a la naturaleza es innato en todos los seres, porque está fundado en el impulso de la naturaleza por el cual se aman a sí mismos.

12, 34 »A continuación se debe examinar, pues ha quedado suficientemente claro que cada uno se ama a sí mismo por naturaleza, cuál es la naturaleza del hombre. Éste es, en efecto, el objeto de nuestra investigación. Es evidente que el hombre consta de cuerpo y alma [416], y que al alma co-

[415] Dice CICERÓN, en *De nat. deor.* II 30, 75: «La segunda razón enseña que todas las cosas están sujetas a la naturaleza sensible y que ella da a todas hermosura.»

[416] Para Cicerón, como para los estoicos, el alma es un reflejo de la divinidad. En *Tusc.* I 26, 65, dice: «también el alma, a mi entender, es divina. Eurípides se atreve a decir: es un dios.» Y en SAN AGUSTÍN,

rresponden las funciones principales y al cuerpo las secundarias. Después observamos también que el cuerpo está formado de tal modo que supera al de otros animales, y que el alma está constituida de tal manera que no sólo tiene a su servicio los sentidos, sino que posee la superioridad de la inteligencia, a la que obedece la naturaleza entera del hombre, y en la que reside cierta maravillosa facultad de reflexión, de conocimiento, de ciencia y de todas las virtudes. Pues las partes del cuerpo no pueden compararse en importancia con las del alma y son más fáciles de comprender. Así, pues, comencemos por ellas.

»Salta a la vista cuán adaptadas a la naturaleza están 35
las partes de nuestro cuerpo y toda su figura, forma y estatura, y es fácil comprender cuán apropiados son para el hombre la frente, los ojos, los oídos y las restantes partes; pero, ciertamente, es necesario que esas partes estén sanas y vigorosas, y tengan el movimiento y el uso naturales, de manera que se conserven íntegras y no estén enfermas ni debilitadas. Esto lo requiere la naturaleza. Hay incluso cierta actividad del cuerpo que rige los movimientos y las posiciones congruentes con la naturaleza, y si se produce aquí un error por alguna distorsión o alteración o por un movimiento o postura anormal, por ejemplo, si alguien anda sobre las manos o no hacia adelante, sino hacia atrás, parece que huye abiertamente de sí mismo y que, despojando al hombre de su humanidad, odia la naturaleza. Por eso también ciertos modos de sentarse y los movi-

La Ciudad de Dios XIX 3, se lee: «Primeramente, como en la filosofía no se busca el sumo bien del árbol ni de las bestias, ni de Dios, sino del hombre, le parece que se debe investigar qué cosa es el hombre, y dice (Varrón) que en la naturaleza del hombre hay dos cosas, cuerpo y alma, y que de estas dos no duda que el alma es mejor y mucho más excelente.»

mientos lánguidos y lascivos, como suelen ser los de los hombres corrompidos o afeminados, son contra la naturaleza, de suerte que, aunque procedan de un vicio del alma, sin embargo, parece falsearse en el cuerpo la naturaleza
36 del hombre. Y, por el contrario, los hábitos, los movimientos y las actitudes del cuerpo moderados y sencillos parecen estar en armonía con la naturaleza.

»En cuanto al alma, no basta con que exista, sino que debe ser de tal manera que tenga incólumes todas sus facultades y no le falte ninguna de las virtudes. Y también cada uno de los sentidos tiene su propia virtud, de modo que ningún obstáculo impida que cada uno de ellos cumpla con su propio oficio, percibiendo con rapidez y facilidad las cosas que les están sometidas.

13 »Por otro lado, el alma y la parte principal del alma, a la que llamamos inteligencia, posee muchas virtudes, pero pueden agruparse en dos géneros principales; uno, el de las que se engendran en ella por su propia naturaleza, y se llaman no voluntarias; el otro, el de las que dependen de la voluntad, y suelen llamarse con más propiedad virtudes, las cuales constituyen el más alto título de excelencia del alma. Al primer género pertenece la capacidad de aprender, la memoria y casi todas las que se comprenden bajo el nombre de 'talento', a cuyos poseedores se les llama inteligentes. El segundo género es el de las grandes y verdaderas virtudes que llamamos voluntarias, como la prudencia, la templanza, la fortaleza, la justicia y las demás del mismo género.

37 »Esto es, en resumen, lo que había que decir del cuerpo y del alma, con lo cual se ha hecho una especie de esbozo de lo que reclama la naturaleza del hombre; de donde se sigue claramente que, pues nos amamos a nosotros

mismos y queremos que todas nuestras facultades espirituales y corporales sean perfectas, también a ellas las amamos por sí mismas, y ellas son los factores más importantes para la vida feliz. Pues quien aspira a la conservación de sí mismo, necesariamente amará también las partes de su ser, y le serán tanto más queridas cuanto más perfectas sean y más estimables en su género. Porque la vida que apetecemos es la que abunda en todas las virtudes tanto de alma como de cuerpo, y en esto reside necesariamente el supremo bien, puesto que dicho bien debe ser el último término de las cosas apetecibles. Conocido esto, no se puede dudar que, pues los hombres se aman a sí mismos y espontáneamente, también las partes del cuerpo, del alma y de todas las cosas que conciernen al movimiento y estado de uno y otra se aprecian por sus propios atractivos y se apetecen por sí mismas. Establecidos estos principios, es 38
fácil conjeturar que, de todas nuestras facultades, las más deseables son las que tienen más nobleza, de manera que la virtud más deseable será la de las partes más nobles que se desee por sí misma. El resultado será que la virtud del alma se antepondrá a la virtud del cuerpo y que a las virtudes no voluntarias del alma aventajarán las virtudes voluntarias, que son las que con propiedad se llaman virtudes y exceden en mucho a las otras, porque nacen de la razón, que es lo más divino en el hombre. En efecto, de todas las cosas que produce y conserva la naturaleza, las que son inanimadas o les falta poco para ello tienen el supremo bien en el cuerpo, de suerte que no sin agudeza se ha dicho del cerdo que a este animal se le ha dado un alma, como sal, para que no se pudra [417].

[417] En otro pasaje de Cicerón, *De nat. deor.* II 64, 160, se lee: «De él dice Crisipo que, para que no se pudriera, la naturaleza le dio

14 »Hay, no obstante, algunas bestias en las que existe
algo semejante a la virtud, como en los leones, en los pe-
rros, en los caballos, en los cuales no sólo vemos movi-
mientos corporales, como en los cerdos, sino también una
especie de actividad mental. Pero en el hombre lo principal
está en el alma, y en la parte racional del alma, de donde
nace la virtud, que se define como la perfección de la ra-
zón, la cual, según los filósofos, debe ser analizada una
39 y otra vez. También en los productos que engendra la
tierra se da cierto desarrollo y perfeccionamiento no muy
diferente al de los animales. Y así decimos de una vid que
vive y muere, y de un árbol, que es joven o viejo, que
está en pleno vigor o que envejece, por lo cual no es absur-
do pensar que para las plantas como para los animales
hay ciertas cosas conformes o contrarias a la naturaleza,
y que para hacerlas crecer y para alimentarlas hay cierto
método de cultivo, que es la ciencia y el arte de los agricul-
tores, que recortan, podan, enderezan, levantan y rodri-
gan, para que las plantas puedan seguir el camino que la
naturaleza les traza, de manera que las vides mismas, si
pudieran hablar, confesarían que es así como quieren ser
tratadas y cultivadas. Ahora bien, lo que mantiene a la
vid, para hablar concretamente de esta planta, es algo ex-
trínseco, pues la fuerza que hay en ella misma no es sufi-
ciente para que pueda conservarse lo mejor posible, si no
40 recibe ningún cultivo. Pero, si a la vid se le añadiera la
sensación, de suerte que tuviera cierta apetencia y se mo-
viera por sí misma, ¿qué piensas que haría? ¿No procura-
ría conseguir por sí misma lo que antes lograba por el
viñador? Pero ¿no ves que se le añadiría el cuidado de

---

el alma a manera de sal, y, por ser animal tan útl para el alimento humano, nada más fecundo que él engendró la naturaleza.»

conservar también los sentidos y todo el apetito de éstos, y además los miembros que se le hubieran podido aumentar? Así, a las cosas que siempre tuvo, juntará las que después se le añadieron, y no tendrá el mismo fin que tenía su cultivador, sino que deseará vivir según la naturaleza con que posteriormente ha sido enriquecida. De este modo, el fin último del bien será para ella semejante al que tuvo en otro tiempo, pero no el mismo, pues ya no buscará el bien de una planta, sino el de un animal. ¿Y qué pensaría, si no sólo se le concediera la sensación, sino también el espíritu del hombre? ¿No subsistirían necesariamente aquellos elementos primeros como objetos de su cuidado, aunque le serían mucho más queridas las partes añadidas, y amaría por encima de todo las partes mejores del espíritu, y en esta plenitud de su naturaleza consistiría para ella el supremo bien, puesto que la inteligencia y la razón superan con mucho a todo lo demás? Así es como surgió el término final de todas las apetencias y, guiado por el primer impulso de la naturaleza, ascendió a través de muchos grados hasta llegar a la cumbre constituida por la integridad del cuerpo y la perfección de la inteligencia racional.

»Siendo, pues, tal como lo he expuesto el plan de la 15, 41
naturaleza, si cada uno, como dije al principio [418], se conociera a sí mismo desde el momento en que nació, y pudiera juzgar cuál es la fuerza de la naturaleza en su conjunto y en cada una de sus partes, vería al punto qué es lo que buscamos, el término supremo y último de todas las cosas que deseamos, y no podría equivocarse en nada. Pero la verdad es que la naturaleza está desde el principio maravillosamente oculta, y no puede ser penetrada ni conocida;

[418] Al comienzo de este mismo libro (9, 24).

pero, al avanzar la edad, llegamos poco a poco, y más bien tarde, a tener una especie de conocimiento de nosotros mismos. Y así aquella primera recomendación que la naturaleza nos hizo de nosotros mismos es vaga y oscura, y aquella primera tendencia del espíritu se limita a que podamos mantenernos en salud e integridad. Pero cuando empezamos a discernir y conocer qué somos y en qué nos diferenciamos de los demás animales, entonces comenzamos a perseguir los fines para los que hemos nacido.
42 Algo semejante vemos en las bestias, que al principio no se mueven del lugar en que nacieron, pero luego se van moviendo, impulsadas cada cual por su apetito; y así vemos que las culebrillas se arrastran, los patitos nadan, los mirlos vuelan, los bueyes usan sus cuernos, los escorpiones su aguijón y, finalmente, cada animal tiene como guía, para vivir, su propia naturaleza. Algo semejante puede observarse también en el género humano. En efecto, los niños que acaban de nacer yacen como si estuvieran totalmente inanimados; pero cuando han adquirido un poco de fuerza, empiezan a valerse del entendimiento y de los sentidos, e intentan ponerse de pie, y se sirven de las manos, y comienzan a conocer a quienes los crían; luego se deleitan con los de su edad y les gusta juntarse con ellos, y se entregan al juego y les atraen los cuentos, y quieren que otros se beneficien de lo que a ellos les sobra, y observan con interés lo que se hace en casa, y comienzan a reflexionar y a aprender algo, y quieren saber los nombres de las personas que ven, y cuando compiten con los de su edad, si quedan victoriosos, se llenan de alegría, pero, si son vencidos, se abaten y se desaniman; hay que pensar
43 que nada de esto ocurre sin motivo. Y es que la capacidad humana ha sido producida por la naturaleza de tal modo que parece hecha para recibir completa toda virtud, y por

ese motivo los niños se mueven sin instrucción alguna, gracias al simulacro de las virtudes cuyas semillas tienen dentro de sí; pues son los primeros elementos de la naturaleza cuyo desarrollo produce como el primer brote de la virtud. En efecto, puesto que hemos nacido y hemos sido conformados de tal modo que llevamos dentro los principios que nos mueven a hacer algo, a amar a algunos, a ser liberales y agradecidos, y tenemos un espíritu apto para la ciencia, la sabiduría y la fortaleza y ajeno a las cosas opuestas, no sin causa vemos en los niños esa especie de chispas de virtud a las que me he referido, con las que debe encenderse la razón del filósofo, para que siguiéndola, como a un guía divino, alcance el fin último de la naturaleza. Pues, como ya he dicho muchas veces, mientras la edad es débil y la mente carece de vigor, la fuerza de la naturaleza se vislumbra como a través de niebla; pero, cuando el ánimo va progresando y tomando fuerzas, conoce la capacidad de su naturaleza, aunque sabe que puede avanzar más, y que por sí misma sólo está incoada.

»Hay que penetrar, pues, en el conocimiento de la **16, 44**
naturaleza y escudriñar a fondo lo que ella reclama; de otra manera, no podemos conocernos a nosotros mismos. Máxima ésta que, por ser demasiado elevada para que pareciese provenir de un hombre, se atribuyó a un dios. Y así es Apolo Pitio quien nos ordena conocernos a nosotros mismos [419]. Ahora bien, conocernos a nosotros mismos con-

[419] La famosa máxima *Nosce te ipsum* «Conócete a ti mismo», es traducción de una famosa inscripción griega que transcribimos *supra,* n. 334. Algunos la atribuyen a Sócrates. Juvenal dice que descendió del Cielo (XI 27). — La definición de la sabiduría como el conocimiento de sí mismo, según este famoso principio del Apolo délfico, es una constante en la obra de CICERÓN (cf., también, *De las leyes* I 22, 58; *Tusc.*

siste en conocer las facultades de nuestro cuerpo y de nuestra alma, y seguir aquel género de vida que disfrute por completo de esas facultades.

»Mas, puesto que nuestro espíritu deseó desde el principio tener con la mayor perfección posible de su naturaleza aquellas cosas que he dicho, hay que reconocer que, una vez alcanzado por nosotros lo apetecido, la naturaleza se detiene allí como en un término extremo, y éste es el supremo bien. Supremo bien que sin duda alguna es preciso buscar en su totalidad espontáneamente y por sí mismo, porque ya se ha demostrado que también cada una de sus
45 partes debe ser buscada por sí misma. Pero, si alguien piensa que al enumerar las ventajas del cuerpo hemos omitido el placer, dejemos esta cuestión para otro momento. Pues que el placer sea o no una de las cosas que hemos llamado primeras según la naturaleza nada importa para lo que ahora nos ocupa. Si, en efecto, según yo creo, el placer no añade nada a la suma total de los bienes naturales, con razón lo hemos omitido. Pero, si hay en él lo que pretenden algunos, esto en nada invalida nuestro concepto del supremo bien; porque, si a los objetos primarios de la naturaleza que hemos establecido, se les añade el placer, se les habrá añadido una más de las ventajas del cuerpo, y no habrá cambiado la interpretación del supremo bien que ha sido propuesta.

17, 46 »Hasta el momento hemos procedido en nuestra exposición haciéndola arrancar, toda ella, de la primera recomendación de la naturaleza. Pero ahora sigamos otro

V 24, 70), y deriva de Platón, a través de Antíoco de Ascalón. Cf. P. Courcelle, «Cicéron et le précepte delphique», *Giornale Italiano di Filologia* 21 (1969), 109-120.

género de razonamiento en el que se demuestre que no sólo porque nos amemos a nosotros mismos, sino porque cada parte de la naturaleza, tanto en el cuerpo como en el alma, tiene una fuerza peculiar, es por lo que en estas partes nuestros movimientos son sumamente espontáneos.

»Para comenzar por el cuerpo, ¿no ves cómo los hombres, si tienen en sus miembros algo deforme, debilitado o disminuido, lo ocultan?, ¿cómo, incluso, se esfuerzan y trabajan para que, si pueden conseguirlo, no se note su defecto físico o se note lo menos posible? Y, además, soportan muchos dolores para curarse, a fin de que, aun cuando el uso mismo de los miembros no sólo no vaya a ser mayor, sino incluso menor, al menos su apariencia vuelva a ser conforme a la naturaleza. En efecto, puesto que todos piensan instintivamente que deben desear la totalidad de su ser, y no por otro motivo, sino por ella misma, necesariamente desearán también por sí mismas las partes de que están formados, ya que por sí mismo desean el todo. Además, ¿no hay nada en los movimientos y en 47
las posturas del cuerpo para lo que la naturaleza misma reclame atención: cómo camina una persona, cómo se sienta, cuál es su fisonomía o su expresión? ¿No hay en todo esto nada que nos parezca digno o indigno de un hombre libre? ¿No consideramos odiosos a muchos que en ciertos movimientos o posturas parecen despreciar la ley y la medida de la naturaleza? Y, puesto que esto se proscribe del cuerpo, ¿por qué no ha de considerarse con razón que también la belleza debe ser buscada por sí misma? Pues, si creemos que la deformidad y la mutilación del cuerpo deben ser evitadas por sí mismas, ¿por qué no hemos de buscar también por sí misma, y quizá con mayor razón, la dignidad de nuestra figura? Y, si rechazamos la fealdad en la actitud y en el movimiento del cuerpo, ¿por qué no

hemos de buscar la belleza? También la salud, las fuerzas y la ausencia de dolor las deseamos no sólo por su utilidad, sino también por ellas mismas. Y puesto que la naturaleza aspira a desarrollarse plenamente en todas sus partes, desea por él mismo el estado corporal más conforme a la naturaleza, la cual se vería totalmente perturbada si el cuerpo estuviera enfermo, dolorido o sin fuerzas.

18, 48 »Consideremos las partes del alma cuyo aspecto es más brillante; éstas, en la medida en que son más nobles, dan más claros indicios de la naturaleza. En efecto, es tan grande nuestro innato amor de aprender y de saber, que nadie puede dudar que la naturaleza humana se deja arrebatar hacia estas actividades sin que la atraiga ninguna utilidad. ¿Acaso no vemos cómo a los niños ni siquiera con azotes se les puede impedir que miren e indaguen lo que les interesa?, ¿cómo, aunque se los eche, vuelven a la carga?, ¿cómo disfrutan al enterarse de algo?, ¿cómo gozan contándoselo a otros?, ¿cómo los cautivan los desfiles, los juegos y otros espectáculos semejantes, hasta soportar por tal motivo el hambre y la sed? ¿Para qué más? Los que se deleitan con las artes liberales y con los estudios, ¿no vemos que no se preocupan de su salud ni de su hacienda y que todo lo soportan dominados por el deseo de conocer y de saber, considerándose pagados de las mayores preocupaciones y trabajos con el placer que encuentran en aprender?
49 A mí me parece que Homero quiso dar a entender algo de este género en aquella ficción del canto de las sirenas. Pues no parece que fuera con la dulzura de su voz, ni con la novedad y variedad de sus cantos con lo que solían atraer a quienes navegaban cerca de ellas, sino porque declaraban saber muchas cosas, de suerte que los hombres quedaban atrapados en sus rocas por la pasión de

aprender. He aquí cómo invitan a Ulises (pues he traducido este pasaje, así como otros de Homero)[420]:

¡Oh Ulises, gloria de los griegos!, ¿por qué no tuerces el rumbo de tu nave para oír la dulzura de nuestros cantos? Pues nadie ha surcado nunca este mar cerúleo sin detenerse primero cautivado por la dulzura de nuestras voces, y luego, saciada la avidez de su espíritu con nuestras variadas armonías, regresó al fin más sabio a las riberas de su patria. Nosotras conocemos la terrible guerra y el desastre que, por voluntad divina, Grecia llevó a Troya, y todas las cosas que han dejado huella en el ancho mundo.

Comprendió Homero que su relato no tendría verosimilitud, si un héroe tan grande se hubiera dejado atraer por unas cancioncillas; lo que le prometen es la ciencia, que para un hombre ansioso de sabiduría no es extraño que fuera más querida que la patria. Y en verdad que el querer saberlo todo, sea lo que sea, es propio de curiosos, pero dejarse llevar por la contemplación de verdades más sublimes a la pasión de la ciencia, es de hombres superiores.

»¡Qué gran afición al estudio os imagináis que debió 19, 50
de tener Arquímedes[421], que, mientras estaba absorto tra-

[420] Se trata de *Odisea* XII 184 y ss. Como puede observarse, olvida Cicerón que no es él quien está hablando, sino Pisón, aunque la traducción, naturalmente, es de Cicerón. Para la traducción y adaptación de la poesía griega al latín hecha por Cicerón, son interesantes los dos trabajos siguientes: A. Traina, «Commento alle traduzioni poetiche di Cicerone», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* II, Roma, 1961, págs. 141-159, y I. Trencsényi-Waldapfel, «De Cicerone poetarum graecorum interprete», en *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Ciceroniani,* II, Roma, 1961, págs. 161-174.

[421] Es el más famoso matemático y físico de la antigüedad (287-212). Sobresalió en matemáticas aplicadas, estereometría y mecánica, estudió

zando en el polvo ciertas figuras, ni siquiera advirtió la toma de su ciudad! ¡Cuánto ingenio sabemos que consumió Aristóxeno [422] en los estudios de música! ¡Con qué celo pensamos que cultivó Aristófanes [423] durante toda su vida la literatura! ¿Qué diré de Pitágoras [424], de Platón o de Demócrito [425], quienes sabemos que recorrieron las

---

la refracción de la luz y llegó a establecer los principios del cálculo integral. Se le atribuyen más de cuarenta inventos mecánicos. Fue preceptor de Gelón, hijo del tirano de Siracusa. Según el propio CICERÓN, *Tusc.* V 23, 64-67, fue él quien encontró la tumba de Arquímedes en Agrigento.

[422] Fue discípulo de Aristóteles, filósofo y músico. Aportó a la doctrina peripatética algunas de las últimas teorías pitagóricas, como la de que el alma es la armonía entre los elementos del cuerpo, lo que le indujo a negar la inmortalidad del alma. En sus trabajos empíricos sobre la naturaleza y la historia de la música siguió los pasos de Aristóteles y compuso unos *Elementos de armonía.*

[423] Aristófanes de Bizancio fue un filósofo griego nacido a mediados del siglo III a. C. Vivió setenta y siete años. Fue bibliotecario de Alejandría y realizó muchas investigaciones lexicológicas. Sus ediciones de Homero, de Hesíodo, de líricos y trágicos parecen haber sido superiores a las de Zenódoto. Fue también editor de Platón e inventor de diversos sistemas de signos críticos y de puntuación. Fue el primero que escribió en línea distinta cada uno de los versos de una estrofa.

[424] Pitágoras de Samos vivió en la Magna Grecia. A mediados del siglo VI fundó en Crotona una sociedad o comunidad religiosa de carácter extraño, pues tanto los orígenes de la sociedad pitagórica como la vida de su fundador están envueltos en oscuridades. Parece que vivían en una especie de comunidad, hacían examen de conciencia y guardaban silencio. Para Pitágoras, el principio de todas las cosas era el número, o sea, la armonía. Imaginaba diez categorías: lo limitado y lo ilimitado; lo par y lo impar, lo masculino y lo femenino, lo bueno y lo malo, el cuadrado y el rectángulo. Según él, los astros, al girar, dejan oír sonidos melodiosos. Admitía la transmigración de las almas o metempsicosis.

[425] Para las doctrinas de Demócrito, cf. lo que dice Cicerón al comienzo de este tratado (I 6, 17 y ss.). Era natural de Abdera, y se le atribuyen largos viajes. Rebasó los cien años de vida, y se dice que, para no reírse de todo, al final de su vida, se sacó los ojos. Sucedió a Leucipo

más apartadas regiones del mundo por el afán de instruirse? Los que no comprenden estas cosas, jamás amaron algo grande y digno de ser conocido. Y quienes en este punto dicen que esos estudios que he mencionado se cultivan por el placer del espíritu, no comprenden que lo que hace a estos estudios apetecibles por sí mismos es que los espíritus se deleitan sin proponerse ninguna utilidad y disfrutan con sólo la ciencia, aunque les resulte gravosa. Pero ¿qué 51
necesidad hay de más ejemplos para cosas tan evidentes? Preguntémonos a nosotros mismos hasta qué punto nos interesan los movimientos de los astros, la contemplación de los cuerpos celestes y el conocimiento de todas las cosas que oculta el misterio de la naturaleza, y cuánto nos deleita la historia, que solemos seguir hasta el fin, volviendo sobre lo que hemos pasado por alto y prosiguiendo lo comenzado. Y no ignoro que en la historia hay utilidad y no sólo deleite. Pero ¿por qué leemos con placer las narraciones fingidas, de las que ninguna utilidad puede sacarse? Y ¿qué diré de nuestro interés por conocer los nombres 52
de quienes realizaron algo importante, sus padres, su patria y otras muchas cosas absolutamente innecesarias? Y ¿por qué hombres de ínfima condición, que no tienen esperanza alguna de tomar parte en los asuntos públicos, e incluso los artesanos, se deleitan con la historia? Y, sobre todo, podemos ver que desean oír o leer relatos históricos personas que, por su ancianidad, no tienen esperanza de ejercer la política [426]. En consecuencia, es preciso reco-

---

en la dirección de la escuela de Abdera. Fue contemporáneo y rival de Platón, que, aunque conoció sus obras, nunca las menciona.

[426] Del interés de Cicerón por la historia es claro exponente su famosa definición de la misma: «La historia es testigo de los tiempos, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, mensajera de la antigüedad», *De orat.* II 9, 36.

nocer que, en las cosas mismas que se aprenden y se conocen, hay atractivos que nos incitan a aprenderlas y conocerlas.
53 Y así los antiguos filósofos, cuando tratan de representar cómo será la vida de los sabios en las islas de los bienaventurados, los imaginan libres de toda preocupación, sin echar de menos nada del refinamiento y aparato que exige la vida, y sin tener ninguna otra ocupación que la de consumir todo el tiempo en indagar y aprender los secretos de la naturaleza. Por nuestra parte, vemos que el estudio no es sólo el entretenimiento de una vida dichosa, sino también un alivio de las miserias. Y así muchos, mientras se hallaban en poder de enemigos o tiranos, o en prisión o en el exilio, aliviaron su dolor con el estudio y
54 la ciencia. Demetrio Faléreo [427], gobernante de esta ciudad, injustamente desterrado de su patria, se refugió en la corte de Tolomeo, en Alejandría. Y como era eminente en esta misma filosofía que te recomendamos y discípulo de Teofrasto [428], escribió muchas obras famosas durante aquel ocio desventurado, no para aplicarlas de algún modo en su gobierno, del que había sido privado, sino porque este cultivo del espíritu era para él como un alimento de su cultura. Yo mismo recuerdo haber oído muchas veces a Gneo Aufidio [429], antiguo pretor, hombre erudito, que se había

[427] Discípulo de Aristóteles y amigo de Teofrasto. Durante el reinado de Casandro, se le encomendó la administración de Atenas (317-307). Condenado a muerte, pudo escapar a Alejandría, donde aconsejó a Tolomeo Soter que fundara una escuela y una biblioteca, proyecto realizado al fin por Tolomeo Filadelfo poco después del 285 a. C. Se dice que murió mordido por un áspid. Entre sus numerosas obras destaca una *Apología de Sócrates.*

[428] Cf. n. 70.

[429] Político e historiador romano, pretor en 103 a. C. CICERÓN, *Tusc.* V 39, 112, dice de él: «Cuando yo era niño, el anciano pretor Gneo Aufidio no se contentaba con tomar parte en las deliberaciones del sena-

quedado ciego, decir que lamentaba más la pérdida de la luz que la de otras ventajas. En fin, si el sueño no fuera descanso para el cuerpo y una especie de remedio para la fatiga, lo consideraríamos como un don contrario a la naturaleza, pues nos priva del sentido y suprime toda actividad; por eso, si la naturaleza no buscara el descanso o pudiera conseguirlo por otro procedimiento, fácilmente soportaríamos su pérdida, puesto que, incluso ahora, para hacer algo o para aprender, solemos imponernos vigilias casi contra la naturaleza.

»Pero hay indicios de la naturaleza todavía más claros, **20, 55**
incluso evidentes e indudables, de que en todo animal, pero sobre todo en el hombre, el alma desea siempre hacer algo, y de ningún modo puede soportar un reposo perpetuo. Esto es fácil verlo en los primeros tiempos de la infancia. Temo acudir con demasiada frecuencia a esta clase de ejemplos, pero todos los filósofos antiguos [430], sobre todo los nuestros [431], se acercan a la cuna, porque creen que es en la infancia donde mejor se pueden conocer las inclinaciones de la naturaleza. Vemos, pues, que ni siquiera los niños muy pequeños son capaces de estar en reposo; y, cuando han crecido un poco, disfrutan con juegos, incluso trabajosos, de tal modo que ni siquiera con azotes se los puede apartar de ellos; y esta pasión de hacer algo crece con la edad. Por eso, ni aunque pudiéramos tener los sueños más agradables, desearíamos el sueño de Endi-

---

do y prestar ayuda a los amigos con sus consejos, sino que, además, escribía una historia en griego, y tenía grandes conocimientos en literatura.»

[430] Sobre los epicúreos, cf. en este mismo tratado, I, 9, 30-31, y II 10, 31-32; sobre los estoicos, III 5, 16.

[431] Cf., en este mismo libro, 9, 24.

mión [432], y, si esto nos sucediera, nos consideraríamos co-
56 mo muertos. Más aún, vemos que los hombres más indolentes y dotados de no se qué extraordinaria pereza mueven, sin embargo, constantemente el espíritu y el cuerpo, y, cuando no se lo impide algo necesario, piden un tablero de juego o buscan un entretenimiento cualquiera o reclaman alguna conversación; y, al carecer de la noble diversión del estudio, acuden a ciertos círculos y reuniones triviales. Ni siquiera los animales que encerramos para nuestro placer, aunque estén mejor alimentados que cuando gozaban de libertad, soportan fácilmente la cautividad, y echan de menos los movimientos libres y sueltos que les
57 otorgó la naturaleza. Así, cuanto mejor nacido y educado es un hombre, tanto más renunciará a la vida, si se le priva de toda actividad, aunque pueda disfrutar de los más refinados placeres. En efecto, unos prefieren ocuparse en actividades privadas, otros, de espíritu más elevado, se dedican a la política y a conseguir honores y cargos militares, o se entregan por completo al estudio y a la ciencia; y en este género de vida están tan lejos de correr tras los placeres, que incluso soportan cuidados, preocupaciones y vigilias, y disfrutan de la parte más noble del hombre, que debemos considerar en nosotros divina, es decir, del talento y de la inteligencia, sin buscar el placer ni huir del trabajo; pero tampoco excluyen la admiración de las cosas descubiertas por los antiguos o la investigación de otras nuevas; y, no pudiendo saciarse con su estudio, olvidados

[432] Según un relato mitológico, era hijo de Zeus, que le concedió el privilegio de no envejecer jamás. La Luna, Selene, se enamoró de él, y tuvieron cincuenta hijas. A petición del propio Endimión, Zeus le infundió un sueño eterno, que le permitía conservarse hasta el fin de los tiempos joven y hermoso. La Luna, su enamorada, acudía todas las noches a visitarlo en la caverna donde reposaba para siempre, y se unía con él sin despertarlo.

de todo lo demás, no piensan en nada abyecto ni bajo; y es tan grande la pasión por tales estudios, que aquellos mismos que se propusieron, en lo relativo a los bienes, otra clase de fines encaminados a la utilidad y al placer, vemos que, sin embargo, consumen sus vidas en la investigación y en la explicación de la naturaleza[433].

»De esto resulta evidente que hemos nacido para la 21, 58
acción. Pero hay muchas clases de acciones, de suerte que las mayores eclipsan a las menores; pero, a mi parecer y a juicio de aquellos cuya teoría nos ocupa ahora, las más elevadas son, en primer lugar, la consideración y el conocimiento de las cosas celestes y de aquellas que, ocultadas por la naturaleza y latentes, puede indagarlas la razón; después, la práctica o la teoría de la administración pública, y, por último, las normas de prudencia, templanza, fortaleza y justicia, así como las demás virtudes y las acciones conformes a las virtudes, que abarcamos con el término general de 'moralidad' y a cuyo conocimiento y práctica, alcanzada ya la madurez, nos conduce la naturaleza misma. Porque los principios de todas las cosas son pequeños; pero, siguiendo su propio desarrollo, se acrecientan; y no sin causa, pues al principio tienen cierta debilidad y blandura que no les permite ver ni hacer lo mejor. En efecto, la luz de la virtud y de la felicidad, que son las dos cosas más apetecibles, aparece demasiado tarde, y mucho más tarde aún el conocimiento completo de su naturaleza. Por eso dice muy bien Platón: 'Feliz aquel que incluso en su vejez ha tenido la fortuna de alcanzar la sabiduría y las opiniones verdaderas'[434].

[433] Se refiere, naturalmente, a los epicúreos.
[434] *Leyes* 653a.

»Puesto que ya hemos tratado suficientemente las pri-
meras ventajas de la naturaleza, consideremos ahora otras
59 mayores y que son consecuencia de aquéllas. La natura-
leza, pues, ha creado y formado el cuerpo del hombre de
tal modo que ciertas partes las hizo perfectas desde el prin-
cipio; otras las fue perfeccionando con el paso del tiempo,
sin valerse mucho de ayudas exteriores y suplementarias;
en cuanto al alma, la perfeccionó con las demás facultades
lo mismo que al cuerpo; en efecto, la dotó de sentidos
aptos para percibir las cosas, de manera que no necesitase
ninguna o muy poca ayuda para su completo desarrollo;
pero lo que hay en el hombre de más excelente y mejor,
lo descuidó. Es cierto que le dio una inteligencia tal que
fuera capaz de recibir toda la virtud y le infundió, sin que
necesitara aprenderlas, pequeñas nociones de las cosas más
elevadas y, en cierto modo, echó los cimientos de su edu-
cación y puso entre sus dotes, por decirlo así, los elemen-
tos de la virtud. Pero la virtud misma, no hizo más que
60 incoarla. Así, pues, nos toca a nosotros (y, cuando digo
a nosotros, me refiero a nuestra ciencia), buscar las conse-
cuencias de los principios que hemos recibido, hasta que
se realice por completo lo que queremos; y, a decir verdad,
esto es mucho más importante y más deseable por sí mis-
mo que los sentidos o que aquellas facultades del cuerpo
de las que hemos hablado, a las que aventaja tanto la su-
perior perfección de la inteligencia, que apenas puede ima-
ginarse la diferencia que las separa. Y así todo honor, toda
admiración, todo entusiasmo se refiere a la virtud y a las
acciones que son conformes a la virtud, y todas las cuali-
dades y acciones del alma se resumen con el nombre de
moralidad. Cuáles son las nociones de todas estas cosas,
qué significan sus nombres y cuál es el valor y la naturale-
za de cada una de ellas, lo veremos luego.

»De momento nos limitaremos a explicar que las cosas 22, 61
que llamo morales debemos desearlas no sólo por el amor que nos tenemos a nosotros mismos, sino por su propia naturaleza y por ellas mismas. Así lo indican los niños, en los cuales se ve la naturaleza como en un espejo [435]. ¡Qué apasionamiento ponen en sus contiendas! ¡Qué acaloradas son sus luchas! ¡Qué transportes de alegría cuando vencen! ¡Cómo se avergüenzan de ser vencidos! ¡Cómo rechazan las reprensiones! ¡Cuánto les gusta ser alabados! ¡Qué trabajos no soportan para ser los primeros entre los de su edad! ¡Cómo se acuerdan de quienes les han hecho un beneficio, y cuánto desean mostrarles su agradecimiento! Y estos rasgos se muestran, sobre todo, en los caracteres más nobles, en los que la moralidad, tal como nosotros la entendemos, aparece como diseñada por la naturaleza.
Esto es propio de los niños; pero tales rasgos se muestran 62
ya firmes en aquellas edades en que el carácter está más desarrollado. ¿Qué hombre hay tan desnaturalizado que no sienta repulsión hacia la bajeza y aprobación de la honradez? ¿Quién hay que no aborrezca una adolescencia libidinosa y proterva? ¿Quién, por el contrario, no amará el pudor y la constancia en esa edad, aunque no tengan nada que ver con él? ¿Quién no detesta al traidor Pulo Numitorio [436] de Fregelas, a pesar del servicio que prestó a nuestra república? ¿Quién no alaba a Codro [437], salvador de

[435] Epicuro llama a los niños espejos de la naturaleza, *specula naturae.*

[436] Fregelas era una ciudad de los volscos dispuesta a levantarse contra los romanos y castigada por Roma el año 124 a. C. Pulo Numitorio fue quien delató a Roma las intenciones de sus conciudadanos.

[437] Codro, hijo de Melanto, fue el último rey de Atenas, según la leyenda. El oráculo de Delfos había vaticinado que sólo podría salvarse la patria si moría su rey. Codro no dudó en sacrificar su vida por Atenas lanzándose a la batalla dispuesto a perecer. Los atenienses, considerando

esta ciudad, y de manera especial a las hijas de Erecteo? [438]. ¿Quién no aborrece el nombre de Túbulo [439]? ¿Quién no ama a Arístides [440], incluso después de muerto? ¿Olvidamos, acaso, cuánto nos conmovemos al oír o leer algún
63 acto de piedad, de amistad o de magnanimidad? ¿Por qué hablar de nosotros, que hemos nacido y hemos sido criados y educados para la gloria y el honor? ¡Qué clamores del vulgo y de la gente inculta se levantan en el teatro cuando se pronuncian estas palabras:

¡Yo soy Orestes!,

y la réplica del otro:

¡De ningún modo!, Orestes soy yo; ¡digo que soy yo!,

y cuando, después, ambos a una ofrecen la solución al tirano, confuso y desorientado:

Entonces que se nos dé la muerte a los dos juntos [441].

Cuantas veces se representa esta escena, ¿acaso no se produce siempre el mayor entusiasmo? Nadie hay, pues, que no apruebe y alabe esta disposición de ánimo en la que no sólo no se busca ninguna utilidad, sino que se guarda

que no sería posible encontrar un sucesor digno de Codro, abolieron la monarquía e instituyeron el arcontado o gobierno de nueve jefes, renovado anualmente.

[438] Fue el sexto rey de Atenas. Según una leyenda, el oráculo de Delfos exigió de Erecteo como precio de la victoria contra Eumolpo, rey de Tracia, el sacrifio de una de sus siete hijas. Las otras hermanas se suicidaron, pues por amor mutuo habían jurado que, si una de ellas perecía, las demás la seguirían en la muerte. Según otra leyenda, no fue para alcanzar la victoria en la guerra, sino para aplacar una peste por lo que Erecteo inmoló a su hija.

[439] Cf. n. 172.

[440] Cf. n. 254.

[441] Cf. n. 208.

la lealtad incluso sacrificando la utilidad. De tales ejem- 64
plos están llenas no sólo las comedias, sino también la historia y, sobre todo, la nuestra. Nosotros, en efecto, escogimos al varón más virtuoso para recibir los objetos sagrados de la diosa del Ida [442]; nosotros enviamos tutores a los reyes [443]; nuestros generales ofrendaron su vida por la salvación de la patria [444]; nuestros cónsules advirtieron a un rey, enemigo encarnizado y que se aproximaba ya a nuestras murallas, que se guardara del veneno [445]; en nuestra república se dio el caso de una mujer violada que lavó su ultraje con una muerte voluntaria y el de un padre que mató a su hija para que no fuese ultrajada [446]. ¿Quién hay que no comprenda que a los autores de todos estos hechos y de otros innumerables los guió el esplendor de la dignidad sin que se acordaran de su interés personal, y que a nosotros, cuando los alabamos, no nos mueve otra cosa que la rectitud?

»De estas breves consideraciones (pues no las he des- 23
arrollado como hubiera podido hacerlo, porque no ofrecían duda alguna), de estas consideraciones, digo, se con-

---

[442] Se trata de Publio Escipión Nasica, elegido por el senado romano como el hombre mejor de toda Roma. Era hijo del Escipión que había muerto en España. Se trasladó a Ostia, con todas las matronas romanas, al encuentro de la diosa. Este acontecimiento lo describe con detalle Tito Livio, XXIX 14.

[443] Se refiere a Marco Emilio Lépido, que administró Egipto a la muerte del rey Tolomeo Epífanes, como tutor de sus hijos.

[444] Alude a los Decios. Cf. n. 183.

[445] Los cónsules Gayo Fabricio y Quinto Emilio Papio advirtieron a Pirro que no se fiara de su médico, pues se había presentado a ellos dispuesto a envenenarlo, si los romanos le gratificaban convenientemente. Detalles de esta noticia en Plutarco, *Vidas Paralelas, Pirro* 21.

[446] Cf. nn. 143 y 144.

cluye con certeza que todas las virtudes y la moralidad que de ellas emana y a ellas va unida deben ser buscadas por
65 sí mismas. Pero en todo lo moral de que venimos hablando nada hay tan glorioso ni que se extienda con más amplitud que la unión de los hombres con los hombres, esa especie de sociedad y comunidad de intereses y ese amor del género humano que, originada en el momento mismo del nacimiento, puesto que los padres aman a los hijos y toda la familia está unida por los lazos del matrimonio y por la estirpe, va propagándose al exterior, primero por el parentesco, luego por las afinidades, después por las amistades, más tarde por las relaciones de vecindad, posteriormente por las de los ciudadanos y por las de los aliados y amigos políticos, y, en fin, por la unión de todo el género humano [446bis]. Esta disposición de ánimo que da a cada uno lo suyo y mantiene con generosidad y equidad la sociedad y alianza humana a que me refiero, se denomina justicia y a ella van unidas la piedad, la bondad, la liberalidad, la benignidad, la cortesía y las demás cualidades de este género. Y estas cualidades, siendo propias de la justicia, son también comunes a las restantes virtudes.
66 Pues habiendo sido la naturaleza del hombre formada de tal manera que posee una especie de carácter cívico y popular innato, al que los griegos llaman *politikón*, lo que

[446bis] Aunque en este pasaje y en algunos otros (*De las leyes* I 60; *De los deberes* I 41), CICERÓN, inspirándose, sin duda, en Antíoco y en Panecio, habla del «amor del género humano» y del «amor universal», no sólo no se explaya más en estos conceptos, sino que, cuando habla de los esclavos, se limita a pedir que sean tratados con justicia y a aprobar la afirmación de Crisipo de que se los debe considerar como mercenarios perpetuos, cuyo trabajo hay derecho a exigir y a los que se debe dar lo justo; no recuerda que, para el estoico antiguo, ningún hombre es esclavo por naturaleza.

haga cada virtud no será contrario a la vida común ni al amor y a la solidaridad humana de que antes hablé, y a su vez la justicia, en la medida en que con su ejercicio influya sobre las demás virtudes, las abrazará a todas. Porque la justicia sólo puede practicarla el hombre fuerte y sabio. Así, pues, todo esto que he llamado armonía y mutuo acuerdo de las virtudes es propiamente la moralidad; puesto que la moralidad no es otra cosa que la virtud misma o una acción virtuosa; y una vida acorde con estos principios y ajustada a las virtudes puede considerarse como recta, moral, firme y conforme a la naturaleza. No 67
obstante, los filósofos distinguen con cierto método esta asociación y mezcla de virtudes. Pues, estando tan unidas y entrelazadas que todas participan de todas y no es posible separar unas de otras [447], sin embargo, cada una tiene su función propia, de manera que la fortaleza se conoce en las fatigas y peligros, la templanza en la abstinencia de los placeres, la prudencia en la elección del bien y del mal, la justicia en dar a cada uno lo suyo. Pero como toda virtud tiene en sí misma cierta tendencia que parece mirar al exterior y que busca y abraza a otros, el resultado es que los amigos, los hermanos, los parientes, los afines, los conciudadanos y, en suma, todos los hombres (puesto que pretendemos que el género humano es una sociedad única) deben ser amados por sí mismos. Sin embargo, ninguna de estas cosas es de tal naturaleza que forme parte del último y supremo bien. Y sí sucede que hay dos clases 68
de cosas que deben ser buscadas por sí mismas, una integrada por todas las cosas que constituyen aquel supremo

[447] En la *República* de Platón se indaga la relación de las cuatro virtudes, o, más exactamente, de tres de ellas: prudencia, templaza y fortaleza, con la justicia, que constituye como su fundamento y unidad.

bien, las cuales pertenecen al alma o al cuerpo; pero las que son extrínsecas, es decir, que no están ni en el alma ni en el cuerpo, como los amigos, los parientes, los hijos, los allegados, la misma patria, son en verdad amadas espontáneamente, pero no pertenecen a la misma clase que las otras. Y nadie podría jamás alcanzar el supremo bien, si todas las cosas que son exteriores, aunque apetecibles, formaran parte del sumo bien.

24, 69 » ¿Cómo es, pues, posible, dirás tú, que todo se re-
fiera al supremo bien, si las amistades, los parentescos y
los restantes bienes externos no forman parte del supremo
bien? Sin duda la razón es ésta: que los bienes externos
los preservamos mediante aquellos deberes que nacen de
la clase de virtud relacionada con cada uno de ellos. Pues
el amor al amigo y al pariente aprovecha a quien cumple
con su deber precisamente por eso, porque cumplir así con
el deber se cuenta entre las acciones rectas que proceden
de las virtudes. Y los sabios cumplen estas acciones toman-
do como guía a la naturaleza; pero los hombres imperfec-
tos y, sin embargo, dotados de excelentes cualidades se mue-
ven con frecuencia atraídos por la gloria, que tiene apa-
riencia y semejanza de moralidad. Pues, si contemplaran
plenamente en su absoluta y completa perfección la mora-
lidad misma, que sobrepasa en esplendor y gloria a todas
las cosas, ¿qué gozo no los llenaría, cuando tanto se ale-
70 gran con una confusa idea de ella [447bis]? ¿Qué hombre

[447bis] La expresión empleada aquí por Cicerón es *adumbrata opinio.* El verbo latino *adumbrare* significa, en realidad, «bosquejar», «esbozar», «sombrear», y es muy del gusto de Cicerón. Sobre esta afición de Cicerón a aplicar a la filosofía el vocabulario de las artes, cf. el artículo de M. L. TEYSSIER, «Le langage des arts et l'expression philosophique chez Cicéron: ombres et lumières», *Revue des Études Latines* 57 (1980), 187-203.

entregado a los placeres o abrasado por el fuego de las pasiones, al gustar las delicias que tan vivamente había deseado, pensamos que se sintió inundado de tanta alegría como el primer Escipión Africano después de vencer a Aníbal [448] o el segundo cuando destruyó a Cartago? ¿A quién infundió el descenso del Tíber [449] aquel famoso día de fiesta una alegría tan grande como la de Lucio Paulo cuando remontó el mismo río llevando cautivo al rey Perseo [450]?
Ea, pues, querido Lucio, construye en tu espíritu el alto 71
y magnífico edificio de las virtudes; entonces no dudarás que los hombres que las poseen y viven con ánimo noble y elevado son siempre dichosos, pues saben que todas las vicisitudes de la fortuna y los cambios de las cosas y de los tiempos serán flojos y débiles si entran en combate con la virtud. Pues las cosas que hemos considerado como bienes del cuerpo sirven, sin duda, de complemento a la vida más feliz, pero de tal modo que sin ellas puede haber vida feliz. Porque son tan pequeñas y exiguas estas adiciones de bienes que, como las estrellas cuando luce el sol, ni siquiera se ven en medio del esplendor de las virtudes.
Pero, así como se dice con verdad que estas ventajas del 72
cuerpo son de poca importancia para vivir felizmente, así

448 Cf. n. 176.

449 Se trata de la fiesta de *Fors Fortuna,* diosa a la que el rey Servio Tulio había consagrado un templo fuera de Roma. Su fiesta se celebraba con gran afluencia popular el 24 de junio, fecha en que los romanos bajaban al templo de la diosa, generalmente en barcas. En esta fiesta participaban incluso los esclavos. Véase su descripción en Ovidio, *Fastos* VI 774.

450 Era hijo del último rey de Macedonia, Filipo V. Se rebeló contra Roma y venció a Craso en Callinico y, posteriormente, rechazó a los cónsules Hostilio y Mercio; pero el año 168 fue derrotado en Pidna por Lucio Emilio Paulo, que le llevó en la ceremonia de su triunfo el año 166 a. C.

también es demasiado violento decir que nada importan; pues quienes tal afirman me parece que olvidan los principios naturales que ellos mismos han establecido. Hay que otorgar, pues, algún valor a esas ventajas, a condición de que sepas cuánto debe otorgárseles. Es propio de un filósofo que no busca tanto la ostentación como la verdad, aunque no niegue valor a las cosas que esos mismos jactanciosos reconocen que son conformes a la naturaleza, ver que es tan grande la fuerza de la virtud y tan grande, por decirlo así, el crédito de la moralidad, que todas las demás cosas, aunque tengan algún valor, son tan pequeñas que parecen no tener ninguno. Tal es la manera de hablar de quien no desprecia todas las cosas, excepto la virtud, y exalta con sus alabanzas la virtud misma; finalmente, ésta es la explicación completa y totalmente acabada del supremo bien.

»De aquí han intentado los demás arrancar fragmentos, queriendo cada cual dar la impresión de aportar una teoría original.

25, 73 »Muchas veces, Aristóteles y Teofrasto [451] hicieron un magnífico elogio de la ciencia en sí misma. Erilo [452], cautivado por este único brillo, sostuvo que la ciencia es el supremo bien y que ninguna otra cosa merece ser buscada por sí misma. Los antiguos hablaron mucho sobre el desdén y desprecio de las cosas humanas; esto resume toda la doctrina de Aristón: negó que, fuera de los vicios y las virtudes, hubiera cosa alguna digna de ser rechazada o apetecida. Los nuestros afirmaron que, entre las cosas que son conformes a la naturaleza, está la ausencia de dolor;

[451] Cf. n. 70.
[452] Cf. n. 159.

esto lo consideró Jerónimo [453] como el supremo bien. Pero ni Califón [454] ni después de él Diodoro, aunque el primero estuviera enamorado del placer y el segundo de la ausencia de dolor, pudieron prescindir de la moralidad, que siempre ha sido ensalzada sobre todas las cosas por los nuestros. Más aún, los mismos defensores del placer 74
buscan subterfugios; tienen todo el día en la boca las virtudes, y aseguran que el placer se desea sólo al principio, pero que después la costumbre crea como una segunda naturaleza, impulsados por la cual realizan muchas cosas sin buscar ningún placer [455]. Quedan los estoicos. Éstos, por cierto, no tomaron de nosotros alguna que otra idea, sino que se apropiaron de toda nuestra filosofía. Y, así como los demás ladrones cambian las señales de las cosas que robaron, así también ellos, para usar nuestras teorías como suyas, cambiaron los nombre que son como las marcas de las cosas. Por tanto, no queda más que esta filosofía digna de los estudiosos de las artes liberales, digna de los eruditos, digna de los varones ilustres, digna de los príncipes, digna de los reyes.»

Después de haber hablado así, se detuvo un instante 75
y añadió: «¿Y qué? ¿No os parece que he usado ampliamente el privilegio de entretener vuestros oídos?» Y yo le contesté: «Tú, Pisón, hoy, como otras muchas veces, nos has mostrado tal conocimiento de esta materia que, si pudiéramos tenerte más frecuentemente con nosotros, creo que no tendríamos que pedir mucha ayuda a los griegos. Y apruebo tanto más lo que has dicho porque me acuerdo de Estáseas de Nápoles [456], aquel maestro tuyo y famoso

[453] Cf. n. 131.
[454] Cf. n. 144.
[455] Es la teoría de algunos epicúreos, expuesta en I 20, 69.
[456] Cf. n. 397.

peripatético, que solía explicar esto de forma algo distinta, mostrándose de acuerdo con los que dan mucha importancia a la buena y a la mala fortuna y también a los bienes y males del cuerpo.» «Así es —me respondió—; pero esto lo explicaba nuestro amigo Antíoco [457] mucho mejor y más convincentemente que Estáseas. Pero lo que me interesa no es saber qué es lo que tú apruebas de lo dicho por mí, sino lo que aprueba este nuestro Cicerón, pues deseo quitártelo como discípulo.»

26, 76 Entonces dijo Lucio: «A mí me ha convencido por completo lo que has dicho, y creo que también a mi primo.» Pisón contestó dirigiéndose a mí: «Pues bien, ¿le das permiso al muchacho o prefieres que aprenda una doctrina que, cuando haya llegado a dominarla, habrá hecho de él un ignorante?» [458]. «Por mi parte —contesté—, tiene libertad; pero ¿no recuerdas que me está permitido aprobar lo que acabas de exponer? Pues ¿quién puede dejar de aprobar las cosas que le parecen probables [459]?» «Pero, entonces —arguyó—, ¿puede alguien aprobar lo que no ha percibido, ni comprendido ni conocido?» «En este punto, Pisón —le contesté—, no estamos en gran desacuerdo. Pues lo único que me hace creer que no se puede percibir nada es la definición que dan los estoicos de la facultad de percibir, cuando afirman que sólo se puede percibir lo que es de tal modo verdadero que no puede ser falso. Por eso, yo estoy en desacuerdo con ellos, de ningún mo-

[457] Cf. n. 383.

[458] Alusión a la nueva Academia de Arcesilao y Carnéades, que mantenía que la certeza era inalcanzable y que bastaba con una posibilidad razonable.

[459] Nótese cómo en todo este pasaje juega Cicerón con las palabras *probabilia* (probables) y *probare* (aprobar).

do con los peripatéticos. Pero dejemos esto, que daría materia para un debate muy largo y bastante conflictivo. Lo que me parece que has tratado demasiado apresurada- 77
mente es aquello de que todos los sabios son siempre felices. No sé por qué tu exposición pasó como volando sobre este punto. Pero, si no se demuestra esto, me temo que sea cierto lo que dijo Teofrasto acerca de la fortuna, del dolor y del tormento físico que, según él, son totalmente incompatibles con la vida feliz. Pues resulta sumamente contradictorio que una misma persona sea feliz y esté agobiada por muchos males. No comprendo en absoluto cómo pueden compaginarse estas dos situaciones.» «Entonces —replicó Pisón—, ¿cuál de estas dos cosas es la que no te agrada, que la virtud tenga tanta fuerza que se baste ella sola para hacer la vida feliz, o apruebas esto, pero afirmas que no es posible que quienes están en posesión de la virtud sean felices incluso afectados por algunos males?» «Yo, por mi parte, atribuyo a la virtud toda la fuerza imaginable; pero hasta dónde llega esa fuerza lo veremos en otra ocasión; de momento, mi única pregunta es si, incluyendo en la categoría de los bienes alguna otra cosa fuera de la virtud, puede esa fuerza ser tan grande.»
«Pues bien —dijo él—, si concedes a los estoicos que la 78
virtud sólo con su presencia hace feliz la vida, se lo concedes también a los peripatéticos. Pues las cosas que aquéllos no se atreven a llamar males, pero admiten que son ásperas, molestas, rechazables y extrañas a la naturaleza, nosotros las llamamos males, aunque pequeños y casi insignificantes. Por tanto, si puede ser feliz el que sufre cosas ásperas y rechazables, también puede serlo el que sufre pequeños males.» Y yo le contesté: «Pisón, si hay alguien que habitualmente vea con agudeza el punto clave en una discusión, ése, sin duda, eres tú. Por eso, te ruego que

me prestes atención. Pues todavía no ves, quizá por mi culpa, qué es lo que yo trato de averiguar.» «Soy todo oídos —dijo él— y espero tu respuesta a lo que yo trataba de saber.»

27, 79 «Te responderé —le dije— que no trato de investigar ahora qué es lo que puede conseguir la virtud, sino qué es lo que se afirma consecuentemente y lo que se contradice a sí mismo.» «Explícate, me contestó.» «Porque cuando Zenón —le dije— proclama en tono altisonante como un oráculo: 'la virtud se basta a sí misma para hacer feliz la vida', si se pregunta '¿Por qué', responde: 'Porque fuera de la moral, no hay ningún otro bien.' Y no trato ahora de averiguar si es verdad; sólo digo que lo que él dice es
80 del todo coherente. Supongamos que Epicuro dice esto mismo, que el sabio es siempre feliz, afirmación que suele hacer con énfasis a veces; sin duda, según él, este sabio, atormentado por los más grandes dolores exclamará: '¡Cuán suave es esto! ¡Qué poco me preocupa!' No voy a discutir con Epicuro por qué se aleja tanto de la naturaleza del bien; pero insistiré en decir que no comprende qué es lo que tiene que decir después de haber dicho que el dolor es el supremo mal. Esa misma objeción te hago a ti ahora. Llamas bienes y males a las mismas cosas que los que no han visto jamás a un filósofo ni en pintura, como suele decirse: la salud, la fuerza, la estatura, la belleza, la integridad, incluso, de todas las uñas, son bienes; la deformi-
81 dad, la enfermedad, la debilidad, son males. En cuanto a las cosas externas tú mismo no les das mucha importancia; pero, como éstos son bienes del cuerpo, tendrás que considerar, sin duda, bienes las cosas que los producen, como los amigos, los hijos, los parientes, las riquezas, los honores, el poder. Date cuenta de que no digo nada contra

esto; lo que digo es que, si hay males en los que puede caer el sabio, ser sabio no basta para ser feliz.» «Di, más bien —respondió—, que no basta para ser lo más feliz posible, pero sí para ser feliz.» «He observado —le dije— que hace poco te expresaste así [460] y sé que nuestro Antíoco suele decir lo mismo; pero ¿hay algo más inadmisible que afirmar que un hombre es dichoso, pero no bastante dichoso? Porque todo lo que se añade a lo que basta es demasiado; y nadie es demasiado feliz; por tanto, nadie es más feliz que el feliz.» «Según eso —me replicó—, 82
Quinto Metelo [461], que vio a tres de sus hijos cónsules y a uno de ellos, incluso, censor y con los honores del triunfo, y a un cuarto hijo pretor, y los dejó a todos llenos de vida y a sus tres hijas casadas, después de haber sido él mismo cónsul, censor, augur, y haber obtenido los honores triunfales, suponiendo que haya sido sabio, ¿no te parece que fue más feliz que Régulo, que, aunque haya sido igualmente sabio, murió en poder de los enemigos, consumido por las vigilias y el hambre?»

«¿Por qué —dije yo— me haces esa pregunta? Pre- 28, 83
gúntaselo a los estoicos.» «Y ¿qué crees —dijo— que responderían?» «Que Metelo no es más feliz que Régulo.» «De aquí, pues —manifestó—, debemos arrancar.» «Pero nos apartamos —respondí— de nuestro propósito. Pues no pregunto cuál es la verdad, sino qué tiene que decir cada uno. ¡Ojalá dijeran que uno es más feliz que otro! Entonces verías un derrumbamiento. En efecto, puesto que hacen consistir el bien solamente en la virtud y en la morali-

[460] Cf., en este mismo libro, 24, 71.

[461] Llamado el Macedónico. Fue cónsul en 143 a. C. También lo cita CICERÓN en *Tusc.* I 35, 85.

dad misma, y puesto que, según ellos, ni la virtud ni la moralidad pueden crecer, y éste es el único bien cuya posesión produce necesariamente la felicidad, al no poder acrecentarse lo único que constituye la felicidad, ¿cómo puede un hombre ser más feliz que otro? ¿No ves cómo estas cosas concuerdan? Y, por Hércules (pues debo confesar lo que pienso), es admirable la trabazón de su sistema. Las últimas razones concuerdan con las primeras; las del medio, con unas y otras, y todas con todas; ven lo que es consecuente y lo que es contradictorio. Lo mismo que, en geometría, si concedes las premisas, tienes que concederlo todo. Concede que nada es bueno, sino lo que es moral; tendrás que conceder que la vida feliz consiste en la virtud. Razona a la inversa. Concedido esto último, tienes que conceder lo primero. En vuestro sistema no ocurre
84 así. 'Tres clases de bienes': el razonamiento se desliza suavemente. Pero, cuando llega a la conclusión, se queda atascado. En efecto, pretende afirmar que al sabio nada puede faltarle para ser dichoso. Máxima moral digna de Sócrates, y también de Platón. 'Me atrevo a afirmarlo', dice. Pero no puedes hacerlo, a no ser que rehagas el argumento. Si la pobreza es un mal, ningún mendigo puede ser feliz, aunque sea sabio. Pero Zenón no sólo se atreve a proclamarlo feliz, sino incluso rico. El sufrimiento es un mal, luego un hombre crucificado no puede ser feliz. Los hijos son un bien; verse privado de ellos es una desgracia. La patria es un bien; el destierro es un mal. La salud es un bien; la enfermedad, una desgracia. La integridad del cuerpo es un bien; la debilidad, una miseria. Tener buena vista es un bien; la ceguera es un mal. Si cada uno de estos males por separado puede tener consuelo y alivio, ¿cómo podrán soportarse todos al mismo tiempo? Imaginemos un hombre ciego, débil, gravemente enfermo, deste-

rrado, privado de hijos, pobre, atormentado en el potro;
¿qué le llamarás, Zenón? 'Feliz', contesta. '¿Incluso muy
feliz?' 'Sin duda —dirá—, puesto que he enseñado que
la felicidad no admite más grados que la virtud, en la que
reside precisamente la felicidad. A ti te resulta increíble 85
lo de muy feliz. Pero ¿es creíble lo que tú afirmas? Si
me llevas ante el tribunal del pueblo, nunca admitirá que
un hombre sometido a tales sufrimientos sea feliz; si lo
haces ante jueces competentes, quizá por una parte duda-
rán de que la virtud tenga tanta fuerza como para hacer
que los virtuosos sean felices incluso en el toro de Fála-
ris [462]; por otra parte, no dudarán que los estoicos son
consecuentes consigo mismos y que vosotros os contrade-
cís'.» «Entonces —replicó— ¿apruebas el famoso libro de
Teofrasto sobre la vida feliz?» «Nos apartamos de nuestro
propósito —le contesté—; y para no alargar la discusión,
te diré, Pisón, que, si esas cosas son males, lo apruebo
sin reservas.» «¿Es que a ti —replicó— no te parecen 86
males?» «Me haces una pregunta que, de cualquier mane-
ra que la responda, necesariamente te verás en apuros.»
«¿Cómo así?, dijo.» «Porque, si son males —le repliqué—,
el afectado por ellos no será dichoso; y, si no son males,
cae por tierra todo el sistema de los peripatéticos.» Enton-
ces él, sonriendo, dijo: «Veo lo que te propones; temes
que te quite el discípulo.» «Pues llévatelo —le contesté—,
si quiere seguirte; porque, si está contigo, estará conmigo.»

«Escucha, pues, Lucio —dijo Pisón—, porque es a ti 29
a quien voy a dirigirme. Toda la importancia de la filoso-
fía consiste, como dice Teofrasto, en alcanzar la felicidad,
pues todos ardemos en el deseo de ser felices. En esto 87

[462] Cf. n. 376.

estoy de acuerdo con tu primo. Por consiguiente, lo que hay que considerar es si los sistemas filosóficos pueden darnos la felicidad. Ciertamente lo prometen. Pues, si así no fuera, ¿por qué Platón habría recorrido Egipto para aprender de los sacerdotes bárbaros la aritmética y la astronomía? [463]. ¿Por qué habría ido después a Tarento a visitar a Arquitas? [464]. ¿Por qué marcharía a Locros a escuchar a los demás pitagóricos: Equécrates, Timeo y Arión [465], para añadir a su exposición de las doctrinas de Sócrates la ciencia de los pitagóricos y los conocimientos que Sócrates rechazaba? ¿Por qué Pitágoras mismo recorrió Egipto y visitó a los magos de Persia? ¿Por qué recorrió a pie tantos países bárbaros y cursó tantos mares? ¿Por qué hizo lo mismo Demócrito? [466]. De él se dice (no indagaremos si es verdad o mentira) que se sacó los ojos; y, ciertamente, para que su espíritu se apartase lo menos posible de la meditación, despreció su hacienda y dejó de cultivar sus campos. ¿Qué buscaba al obrar así, sino la felicidad? Y aunque ésta residía para él en el conocimiento, pretendía, sin embargo, mediante la investigación de la naturaleza llegar al buen estado de ánimo; pues en eso consistía para él el supremo bien, al que llama *euthymía* y con frecuencia *athambía,* es decir, ausencia de terror en el alma.
88 Pero todo esto, aunque excelente, no estaba aún perfeccio-

[463] De este viaje habla también CICERÓN en *De republica* I 10.

[464] Cf. n. 165.

[465] A Equécrates y Arión sólo se los conoce por este pasaje de Cicerón, que aparece casi repetido en otro de VALERIO MÁXIMO, VIII 7, ext. 3. Timeo de Locros se cree que vivió en el siglo IV a. C. Fue un filósofo pitagórico inmortalizado por Platón en el diálogo que lleva su nombre, traducido, al parecer, por Cicerón. Algunos críticos sospechan que Timeo no tuvo existencia real y que tal nombre pudiera ser un pseudónimo de Arquitas.

[466] Cf. n. 425.

nado; dijo, en efecto, poco acerca de la virtud, y lo poco
que dijo no está claro. Fue más tarde cuando estas cuestio-
nes comenzaron a ser tratadas por Sócrates en esta ciudad,
y luego fueron trasladadas a este lugar; y no se puso en
duda que es en la virtud donde reside toda esperanza de
una vida recta y feliz. Zenón, después de aprender de los
maestros esta doctrina, trató sobre el mismo asunto de otra
manera, como suele hacerse en los procedimientos jurídi-
cos. Éste es el método que tú ahora apruebas en él. Sin
duda, porque cambió de terminología escapó al reproche
de inconsecuencia. ¡Pero nosotros no tenemos escape! Él
afirma que la vida de Metelo no es más feliz que la de
Régulo, pero que es preferible; y que no es más deseable,
pero sí más aceptable; y que, si hubiera opción, debería
elegirse la de Metelo y rechazarse la de Régulo. Yo, la que
él llama preferible y digna de ser elegida, la llamo más
feliz, aunque ni por asomo atribuyo a esta vida más valor
del que le atribuyen los estoicos. ¿Qué diferencia hay, sino 89
que yo designo las cosas conocidas con palabras conocidas
y ellos buscan nombres nuevos para decir lo mismo? Y
así como en el senado siempre hay alguien que pida un
intérprete, así también nosotros tenemos que oír a éstos
con intérprete [467]. Yo llamo bien a todo lo que es confor-
me a la naturaleza, y mal, a lo contrario; y no soy yo
el único, sino tú también, Crisipo, en el foro y en tu casa;
pero en la escuela dejas de hacerlo. Y eso ¿por qué? ¿Crees
que las personas corrientes deben hablar de una manera
y los filósofos de otra? Los instruidos y los ignorantes pue-
den diferir en la valoración de cada cosa; pero cuando los
doctos están de acuerdo sobre el valor de cada cosa, si

[467] Porque en el Senado, cuando se daba audiencia a enviados de lengua griega, algunos senadores reclamaban un intérprete o traductor.

fueren personas normales, hablarían normalmente; pero, mientras el sentido se conserve, que forjen palabras a su antojo.

30, 90 »Vuelvo ahora al reproche de inconsecuencia, para que no digas que divago con demasiada frecuencia: tú colocas esa inconsecuencia en las palabras; yo pensaba que residía en los conceptos. Supongamos que hemos comprendido bien esta idea, para la que hallamos en los estoicos el más firme apoyo, a saber, que la virtud tiene tanta fuerza que, frente a ella, todas las demás cosas quedarían totalmente eclipsadas; puesto que todas las cosas que ellos llaman ventajas dicen que deben ser 'aceptadas', 'elegidas' y 'preferidas' (términos que definen como de valor considerable) —yo, por mi parte, a estas cosas llamadas por los estoicos con tantos nombres, en parte nuevos y caprichosos como 'cosas promovidas' y 'cosas degradadas', y en parte de sentido idéntico (pues ¿qué diferencia hay entre apetecer y elegir?, aunque a mí, en verdad, me parece incluso más delicado lo que se elige, pues implica cierta selección)—, puesto que yo, repito, a todas estas cosas las llamo bienes, lo único que importa es saber hasta qué punto las considero grandes bienes, y puesto que digo que son deseables, en qué medida lo son. Pero si yo no las considero más dignas de ser deseadas que tú de ser elegidas, ni yo pienso que deban ser más estimadas las que llamo bienes, que tú las que llamas promovidas, necesariamente se oscurecerá todo esto y se eclipsará ante el brillo de la vir-
91 tud como ante los rayos del sol. Pero diréis que una vida que contiene algo malo no puede ser feliz. Entonces tampoco sería buena una cosecha si entre abundantes y bien granadas espigas se ve una caña de avena, ni sería lucrativo un negocio si entre las mayores ganancias se produce

una ligera pérdida. ¿O es así en las demás cosas y de otro modo en la vida? ¿No juzgarás de toda ella por su mayor parte? ¿Acaso puede dudarse de que la virtud hasta tal punto representa en las cosas humanas la parte mayor, que borra todas las demás? Me atreveré, pues, a llamar 'bienes' a las demás cosas que son conformes a la naturaleza y a no privarlas de su antiguo nombre, en vez de escoger otro nuevo; pero la magnificencia de la virtud la pondré, por decirlo así, en el otro platillo de la balanza. Este pla- 92
tillo, créeme, pesará más que la tierra y los mares. Pues siempre el conjunto se llama según el nombre de aquello que contiene las partes mayores y ocupa la extensión más grande. Decimos que alguien vive alegremente; ¿acaso, si una vez se puso triste, ha dejado su vida de ser alegre? Pues no se aplica esta norma a aquel M. Craso [468], del que asegura Lucilio [469] que sólo se rió una vez en su vida, y no por ello dejaron de llamarle *agélastos* (el que jamás se ríe) como dice el mismo Lucilio. A Polícrates de Samos le llamaban afortunado. No le había sucedido nada contra sus deseos, excepto el arrojar al mar un anillo que le gustaba mucho [470]. ¿Diremos, pues, que fue desgraciado por

[468] Se refiere a Marco Craso, abuelo del triunviro, al que hace alusión PLINIO, *Historia Natural* VII 79, y al que vuelve a citar CICERÓN, *Tusc.* III 15, 31, con una frase idéntica a la que emplea en este pasaje: *quem semel ait in omni uita risisse Lucilius.*

[469] Cf. n. 72.

[470] A Polícrates de Samos se le conoce como el autor de un elogio de Busiris, discurso contra Platón. La anécdota del anillo, a la que se refiere aquí Cicerón, se encuentra relatada con todo detalle en HERÓDOTO, III 41. Según este historiador, el rey Amasis de Egipto, de quien el tirano Polícrates se había hecho gran amigo, al observar la extraordinaria suerte de éste, le aconsejó deshacerse de algo que tuviera en la máxima estima, para contrarrestar la envidia de la divinidad. Polícrates se acordó del sello que solía llevar puesto y que era una esmeralda engas-

esta sola molestia, y nuevamente afortunado cuando el mismo anillo apareció en las entrañas de un pez? La verdad es que, si fue necio (y lo fue, pues era un tirano), nunca fue dichoso; si hubiera sido sabio, no habría sido desgraciado, ni siquiera cuando Oretes [471], sátrapa de Darío [472], hizo que lo crucificaran. Pero 'sufrió muchos males', dirás. ¿Quién lo niega?; pero estos males los eclipsaría la grandeza de la virtud.

31, 93 »O ¿ni siquiera concedes a los peripatéticos que digan que la vida de todos los buenos, es decir, de los sabios adornados de todas las virtudes, tiene siempre en todas sus partes más bien que mal? ¿Quién afirma esto? 'Los estoicos, sin duda.' De ningún modo; pero esos mismos que todo lo miden por el placer y el dolor ¿no proclaman que

---

tada en oro, obra del famoso artista Teodoro de Samos. Enseguida mandó equipar una embarcación de cincuenta remos y se dirigió a alta mar para tirar el anillo y evitar así que pudiera ser recuperado. Unos días después apareció el anillo dentro de un gran pez que un pescador había regalado a Polícrates. Esta leyenda aparece también en Plinio, *Historia Natural* XXXVII 3, y en Valerio Máximo, VI 8, ext. 5. Fue inmortalizada por Schiller en su balada *Der Ring des Polykrates.*

[471] Gobernador de Sardes, nombrado por el rey persa Ciro. Según cuenta Heródoto, III 120-126, Oretes se propuso aniquilar a Polícrates de Samos, sin que éste le hubiera hecho ofensa alguna. Mediante un engaño, le atrajo a su corte y le hizo sufrir, dice Heródoto, «una muerte infame, indigna de su condición... de modo que en conciencia no puede ni contarse». Por su parte, también Oretes pagó con la muerte sus numerosos crímenes y atrocidades, pero, sobre todo, el no haber prestado ayuda a Darío durante las revueltas del año 521 a. C. Darío, sirviéndose de una estratagema que relata Heródoto, logró que los persas de Sardes mataran a Oretes.

[472] Rey de Persia (521-435). Hijo de Hidaspes. Pacificó y organizó su imperio, y llegó a conquistar la India. También sometió Tracia y Macedonia; pero fue vencido por los griegos en la batalla de Maratón.

al sabio le acontece siempre más lo que desea que lo que no desea? Así, pues, si tanta importancia dan a la virtud los que confiesan que, si la virtud no produjera placer, ni siquiera una mano moverían por ella, ¿qué debemos hacer nosotros que afirmamos que la excelencia del ánimo, por pequeña que sea, aventaja a todos los bienes del cuerpo hasta hacerlos totalmente imperceptibles? ¿Quién hay, en efecto, que se atreva a decir que un sabio sería capaz de renunciar para siempre a la virtud a fin de librarse, si fuera posible, de todo dolor? ¿Quién de los nuestros (que, por otra parte, no se avergüenzan de llamar 'males' a lo que los estoicos llaman 'cosas ásperas') diría que es mejor hacer algo vergonzoso con placer, que obrar moralmente con dolor? A nosotros nos parece que aquel Dio- 94
nisio de Heraclea se apartó indignamente de los estoicos [473] a causa del dolor de ojos. ¡Como si hubiera aprendido de Zenón a no sentir el dolor cuando lo tuviera! Lo que había oído, pero no aprendido, era que el dolor no es un mal porque no es vergonzoso, y que un hombre debe soportarlo. Si hubiera sido peripatético, creo yo que no habría cambiado de opinión, puesto que los peripatéticos admiten que el dolor es un mal, pero sobre el valor con que debe soportarse su aspereza enseñan lo mismo que los estoicos. Y, por cierto, tu Arcesilao [474], aunque demasiado pertinaz en sus opiniones, fue, sin embargo, de los nuestros, pues era discípulo de Polemón. Un día en que estaba atormentado por los dolores de la gota, cuando su íntimo

---

[473] Dionisio de Heraclea se pasó a la escuela cirenaica y por ello se le apodó con el nombre griego de *metathémenos,* es decir «tránsfuga». CICERÓN lo cita otras dos veces: *Tusc.* II 25, 60, donde dice que la enfermedad que padecía era de los riñones, e *ibid.,* III 9, 19, donde hace un elogio de cierta disertación de Dionisio sobre la cólera.

[474] Cf. n. 128.

amigo el epicúreo Cármides, después de visitarlo, se retiraba entristecido, le dijo: 'Quédate, por favor, querido Cármides; nada de allí llega hasta aquí', y señalaba los pies y el pecho. Y, sin embargo, habría preferido no tener dolores.

32, 95 »Éste es, pues, nuestro sistema, que a ti te parece incon-
secuente. Puesto que la excelencia casi celeste y divina de
la virtud es tal que, donde se encuentra la virtud y se reali-
zan acciones nobles y sumamente meritorias inspiradas por
ella, no puede haber miseria ni desgracia, aunque sí traba-
jo y molestia, no dudaré en afirmar que todos los sabios
son siempre felices, pero que puede suceder que uno sea
más feliz que otro.» «Ahora bien —dije—, esta posición
debes defenderla, Pisón, con perseverancia; si la mantie-
nes, podrás ganar como adepto no sólo a mi querido Cice-
96 rón, sino también a mí mismo.» Entonces dijo Quinto: «A
mí esto me parece suficientemente defendido, y me alegro
de que esta filosofía, cuyo ajuar tenía yo antes en más
estima que las posesiones de las demás escuelas (me pare-
cía tan rica como para encontrar en ella lo que pudiera
desear en mis estudios), me alegro, repito, de que esta filo-
sofía haya resultado también más aguda que las otras, cua-
lidad que, según algunos le faltaba.» «En todo caso —dijo
Pomponio bromeando—, no más aguda que la nuestra;
mas, ¡por Hércules!, tu disertación me ha resultado suma-
mente agradable. Pues lo que yo creía que no podía decir-
se en latín, lo has dicho tú con no menor claridad que
los griegos, y en un lenguaje adecuado. Pero ya es hora
de ir, si os parece, directamente a mi casa.» Dicho esto
y pareciéndonos que la discusión se había alargado bastan-
te, nos dirigimos todos a la ciudad, a casa de Pomponio.

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

ÍNDICE GENERAL